نهایه مرحوم علامه

وقفی مرحوم میرزا رضا خان

نائینی قاضی نمود بکتابخانه مبارکه

۲۸۷ ۵ امرداد ۱۳۱۱

۵۱

میکروفیلم تهیه شد

باز بینی شد ۱۳۵۳

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب	نهایة الوصول الی علم الاصول — ع ب
مصنف / مولف	علامه حلی
خطی / چاپی	نسخ ۲۵ سطری
سال طبع یا تحریر	— عدد اوراق ۱۹۲
جزء کتب	اصول شماره ۳۱۵
شماره عمومی	۳۰۲۷ شماره قبض
واقف	میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱
طول	۳۰.۷ عرض ۲۲.۳ سانتیمتر قفسه

سال ۱۳۴۸ خورشیدی

LIBRAIRIE.R ZVANI

باز بینی شد ۱۳۵۳

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	نهایة الوصول		
	درجه نفاست	ع (۱)		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۱۹۲	اندازه	۲۲×۳۲
	قطع	رحلی	شماره اموالی	۳۰۲۷
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. اصل ۲. علیزاده ۳. تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المقدس بوجوب وجوده عن الاشباه والنظاير والاضراب المنزه بكمال تقدسه عن الاصحاب والامثال والاتراب الذي عجز عن ادراك كماله بصائر اولي الالباب وحسرت عن الاحاطة بكنه ذاته ابصار اولي النهى والصواب رب الارباب ومسبب الاسباب ومجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب الغفور الودود التواب المتفضل المتعطف الاواب منه المبدء واليه المآب الذي وعد بالثواب وتوعد بالعقاب رافع منازل العلماء على غيرهم بلا شك ولا ارتياب ومفضلهم على من عداهم بنص الكتاب جاعل قلوبهم اوعية لما يرد عنه من الخطاب ومرجح مدادهم على دماء الشهداء في ميزان الحساب وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى المبعوث من اشرف الانساب وعلى آله الطاهرين الانجاب البررة الاخيار الطياب صلوة تتعاقب عليهم تعاقب الاعوام والاحقاب اما بعد فان الله تعالى شرف نوع الانسان على غيره من المخلوقات وفضله على جميع اصناف الموجودات واجناس الممكنات واوجب عليه امتثال اوامره واجتناب مناهيه وحظر عليه ارتكاب زواجره ونواهيه بدلايل من عنده على لسان نبيه وعبده يفتقر الى النظر والاعتبار ويحتاج الى استعمال قوى الاذهان والافكار ووجب على العلماء الذين هم ورثة الانبياء ايضاح تلك الدلائل المشكلة وكشف المعاني المعضلة ليتم فوائدها ويحصل مقاصدها ولما كان اصول الفقه هو المباحث عن تلك الفوائد والمحصل لعموم تلك الفوايد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه وايضاح الحق في مآربه وقد صنفنا كتبا متعددة من المختصرات والمطولات الجامعة لجميع النكات وقد سال الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وامده بتحصيل الرياستين وتكميل القوتين وجعلني الله فداه من جميع ما يخشاه وحباه بكل ما يرجوه ويتمناه انشاء كتاب جامع لما ذكره المتقدمون حاو لما حصله المتاخرون مع زيادات نفيسة لم يسبقنا اليها الاولون فصرفنا الهمة الى وضع هذا الكتاب الموسوم بنهاية الوصول الى علم الاصول مشتملا على ما طلبه وارادة نفعه الله بامنه وزاده بمنه وكرمه وقد رتبناه على مقاصد معتمدين على واجب الوجود انه خير موفق ومعين المقصد الاول في الفقه وفيه فصول الفصل الاول في ماهية هذا العلم يجب على كل طالب امر ان يكون متصورا له اما اجمالا او تفصيلا وفائدة مطلوبة ليخرج عن العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لا لكل من كل وجه بل من الوجه الذي وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين الفردين اولا لا يقال ان اردت معرفة المركب بالحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يستلزم معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه والمراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب فان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم جنس وسياتي تحقيقه وخرج بقولنا الاحكام الذوات والصفات الحقيقية وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد والاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكنها لا تتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله تعالى في حقه مع ان علومه ليست فقها حينئذ لكونه مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف جعلتم جنسه العلم ولان المراد ان كان جميع الاحكام لم ينعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد والشبهة قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي

اجماعية فيحصل القطع بالحكم وعن الثاني انا المراد العلم بالجميع وينعكس لان المراد العلم بالفعل باكثر الاحكام بحيث يتمكن على استخراج ما يرد عليه مما لم يحضر لعينه الا بالقوة او البعض ويطرد فان المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علمه واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو خطا لعدم الضبط واذ قد عرفت معنى كل واحد منهما فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما تقول مكتوب زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فالجمع احتراز عن الباب الواحد منه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو لوجوب المغايرة بين الشيء وجزءه ويشمل الطرق الادلة والامارات والمراد بالاجمال كون بيان تلك الادلة ادلة كما تستدل على ان الخبر دليل اما على وجوده في مسئلة مسئلة فذلك لا يذكر في اصول الفقه واردنا بكيفية الاستدلال بها شرائط تلك الطرق واردنا بكيفية حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الفصل الثاني في غايته وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فيكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير ثم ذلك الغير قد يراد لثالث وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض من الفقه نيل السعادة الاخروية والخلاص من العقاب بسبب امتثال اوامره تعالى واجتناب نواهيه كان ذلك الغاية في علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم الفقه غاية لهذا العلم فعلم الفقه ادخل في الغاية لذاته من هذا وغاية هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة والخلاص من الشقاوة ولا استبعاد في ان يكون علم ما غاية لآخر كما لا يبعد في كونه آلة له واعلم ان كل علم لا بد له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لجزءه او لعرض مساو لازم لذاته ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا العلم هو الادلة الخاصة من تلك الحيثية الفصل الثالث في مباديه كل علم على الاطلاق فلا بد له من مسائل يبحث عنها فيه ومن مباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي حدود وهي اما حد الموضوع او حد اجزاءه او حد جزئياته ان كانت او حدود اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات التي تتوقف ذلك العلم عليها وهي مسائل من علم آخر او معلومة بالضرورة فالمبادي التصورية هاهنا معرفة الاحكام الشرعية فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا يجوز ان يكون اثباتها من جملة المبادي والا لزم الدور واما المبادي التصديقية له فمن الكلام والعربية اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية فلا تتوقف على وجودها المتوقف على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه وما لا يجوز واما العربية فلان الادلة عربية لاستناد اكثرها الى الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى الفصل الرابع في مرتبته ونسبته الى غيره من العلوم اعلم ان من العلوم اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الآن متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلي وهو الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم الموجود الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما يفتقر الى الحياة والى ما ليس كذلك ثم ينظر في القديم فيثبت وحدته وعدم تكثره ونفي القسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض ويثبت الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة عليهم السلام والمعاد وهاهنا ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه باحث في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول الباحثة عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة وعلم الكلام يبين مبادي العلوم الجزئية فياخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر فيه وياخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة وياخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الاحكام الخمسة وياخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول صلى الله عليه وآله الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم او فعله صلى الله عليه وآله ومدار بحث الاصولي قول الرسول صلى الله عليه وآله وفعله فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع يثبت بقوله وقول الرسول انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فاذن علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه تنزل الباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم متبحرا بالعلوم الدينية او مباديها منه تؤخذ وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او المفسر او المحدث فقيها او مفسرا او محدثا فان الفقيه

اما ينظر في نسبة فعل المكلف الى خطاب الشرع من امره ونهيه ولا يجب عليه الرد على المجبرة واثبات الافعال الاختيارية للمكلف ولا وجود الاعراض فقد شك قوم في وجودها والفعل عرض ولا اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل ياخذ جميع ذلك مسلما في علمه مقلدا فيه وكذا الاصولي يقلد من المتكلم صدق الرسول لان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله واعلم انه لما كان ذو المبدأ متاخرا عن مبدئه وجب تاخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا عن الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة **الفصل الثاني** في وجوب معرفته قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ويجب معرفته وانما يتم بهذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجبا فيكون معرفة هذا العلم واجبة وسيظهر لك ان شاء الله تعالى في هذا الفن ان الواجب قسمان احدهما على الاعيان والثاني على الكفاية وهذا الواجب من قبيل القسم الثاني لان ما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه انما يجب على هذا الحد فيستحيل في الحكمة ايجاب هذا على القياس **الفصل الثالث** في مباديه ان نذكر تعريفها هنا لحاجة اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان باحثا عن ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يكون النظر فيه يفيد العلم والظن وجب تعريف هذه الاشياء فما هو بين الثبوت منها استغنى عن الحجة في اثباته وما لم يكن بينا وجب ان يحال بيانه الى العلم الكلي الفوقاني الناظر في الوجود ولواحقه وهنا مباحث الاول في ان العلم هل يحد ام لا اختلف الناس هنا فذهب اكثر المحققين الى انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانية التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما واستدل بعض المتاخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا عنه والا لزم الدور ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي واعترض على الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم ولا نسلم (؟) محال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبانه يتوقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور وربما جهة توقف غير العلم لا على العلم من جهة كون العلم ادراكا له وتوقف العلم على الغير لا من جهة كون ذلك ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه فاختلفت جهة التوقف فلا دور وعلى الثاني بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وبان تصورات القضايا البديهية جاز ان يكون كسبية وفيه نظر فان حد العلم من جملة ما يندرج تحته ما عدا العلم فهو انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم به فيدور وحصول العلم الايديهية الحصول الخارجي بل الذهني وهو عين التصور به يبطل ما بعده وقيل انه كسبي يفتقر الى التحديد واستدل بعض المتاخرين بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان مركبا لتوقف العلم به على معرفة اجزائه والجزء مغاير للكل والمتوقف على غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم ان يكون كل معنى علما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه حينئذ يكون مساويا للوجود والشيئية اذ لو كان اخص منهما لكان مركبا من العام وقيد الخصوصية واذا كان مساويا لهما وجب صدقه على كل ما صدقا عليه وهذا في غاية السقوط فانه ليس كل متوقف على غيره بمكتسب بل المتوقف على طلب وكسب ولا يلزم من كون الشيء اخص من غيره تركيبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصية اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط فينتفي المركبات **البحث الثاني** في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن الاشعري العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما وهو خطأ فان المشتق انما يعلم بعد معرفة المشتق منه فلو استفيد معرفته من المشتق دار وفيه نظر اذ لا يجب معرفة المشتق منه معرفة تامة والحد كاسب للكمال وقال بعض الاشاعرة العلم اثبات المعلوم على ما هو ويرد عليه الاول وينتقض بعلم الله تعالى فان اليقين مشعر بوضوح الشيء بعد اشكاله وقال الاستاذ ابو بكر العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو خطأ فانه حد لعلم خاص هو المتعلق بالعمل قال الجويني ويلزم منه ادراج القدرة في حده فان العلم لا يتاتى به الاحكام دون القدرة وفيه نظر وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس وينتقض باعتقاد المقلد للحق ويخرج عنه العلم بالمعدوم وليس بشيء وقال القاضي العلم معرفة المعلوم على ما هو به واعترض عن ان المعرفة هي العلم بان الحد هو المحدود بعينه وهو خطأ اما اولا فلا لزوم الدور واما ثانيا فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان بمعنى واحد فجاز ما الحد والمحدود وقال السيد المرتضى العلم ما اقتضى سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاشياء الظاهرة يعسر تحديدها وانما يشرح معناها بتقسيم ومثال اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر تميزه عن الارادة والقدرة وصفات النفس وانما يلتبس بالاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم فيهما فالعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا يخفى تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به مطابق للمعلوم وربما يلتبس باعتقاد المقلد للحق ويتميز عنه بان معنى الاعتقاد السبق الى احد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال فهو وان وافق المعتقد فهو جنس الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق وقتا وخالف اخرا اما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم والاعتقاد عقدة على القلب والعلم انحلال العقد وكشف وانشراح فهما مختلفان ولهذا

لو اصغى المعتقد

لو اصغى المعتقد الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك في نفسه وان اصغى الى الشبهة المشكلة وان لم يقدر على حلها لم يشك في بطلانها واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة يفهم بالمقايسة بالبصر الظاهر وان معناه الانطباع وكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المشكل اخذه من الحدين وهو على طوله يرجع الى تحديده لمقابلاته وفيه زيادة اخفاء وقال بعض المتاخرين انه صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها التميز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليها احتمال نقيضه والصفة جنس وحصول التميز بها احتراز عن الحياة وما اشترط بها وحقائق الكليات احتراز عن الادراك المميز بين المحسوسات الجزئية دون الكلية وعلى قول اصحاب الادراك نوع من العلم لا يفتقر الى التميز بالكلي واورد العلوم العادية فانها يستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يستحيل ان يكون ذهبا وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال الا انه محتمل وليس بجيد لان التجويز مناف للجزم والحق ما قلناه نحن اولا من انه ضروري **البحث الثالث** في اقسامه العلم اما تصور وهو الحصول الذهني او تصديق وهو الحكم بمتصور على اخر ايجابا او سلبا وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي فيه تصور طرفيه والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي والضروريات التصديقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين او محسوسات وهي ما يحكم به العقل بها او نفى الحس الظاهر واما مجربات وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة التجربة والاختبار واما وجدانيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمساعدة القوى الباطنة واما حدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لتوارد الاخبار التي يحصل معها الحكم قطعا واما فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل متوسط لا يخلو الذهن عنه ويسمى قضايا قياساتها معها **البحث الرابع** في الظن حكم الذهن بمتصور على اخر اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون مطابقا او لا والمطابق اما ان يكون ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويتجه الجزم والمطابقة والثبات وان خلا من الجزم فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات فهو اعتقاد الجاهل وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق اذا عرفت هذا فالظن ترجيح احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب الرجحان واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فان كان الظن مطابقا كان حقا والا فهو كذب واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول المطر من الغيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما والترجيح هنا راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وقيل ما عند الذاكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما او لا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض لو قدره او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا والراجح هو الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك **البحث الخامس** في الدليل والنظر الدليل يطلق في اللغة على الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن وبالامكان يدخل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر لان التوصل به ممكن وبالصحيح عن النظر الفاسد وبالخبري عن الحد وقيل هو قول من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر وقد يطلق على الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر واقسام الدليل لمي واني فالاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر وهو مركب من الاولين وايضا فهو اما عقلي محض او مركب من العقلي والسمعي ولا سمعي محض لتوقفه على صدق الرسول المكتسب عقلا لا سمعا والا لزم الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها ما قلناه نحن في كتبنا الكلامية وهو انه ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد وان كانت مقدمتاه علميتين كانت النتيجة علمية وان كانتا او احدهما ظنية فهي ظنية ولما كان محمول النتيجة مفتقرا في ثبوته لموضوعها الى وسط وجبت مقدمتان يشتركان في حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الاول وشرطه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وشرطه اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية الكبرى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احديهما وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى او اختلافهما بالكيف مع كلية احدهما فهذه طرق اكتساب التصديقات واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد والرسم والحد منه تام يشتمل على مجموع المقومات من الاجناس والفصول ومنه ناقص يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد الامتياز عن كل شيء ومنه ناقص يفيد الامتياز عن البعض وشرط الثلاثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان هذه المناهج ذكرناها في كتبنا المنطقية **البحث السادس** في الحكم اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ويدخل فيه قوله والله خلقكم وما تعملون فان خطاب الشرع متعلق بافعال

المكلفين وليس حكما ايضا وفي لاخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير فالخطاب قيل انه الكلام الذي يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لدخول ما لم يقصد المتكلم
افهام السامع وقيل اللفظ المفيد الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فخرج بالحركات والاشارات المفهمة والمهملة وما لم يقصد به الافهام وقولنا
لمن هو متهيئ له احتراز به عن الكلام لمن لا يفهمه كالنائم والمغمى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى الخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه ويفتقر الخطاب
في كونه كذلك الى الارادة الخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له لمشاركته ما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجود وحدوث وصفة وترتيب فلا بد من زايد
يحصل به مسمى الخطاب وهو قصد المخاطب ولذا امتنع الكلام جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض لاجل المقصد ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان
يخاطب كما لا يجوز ان يامر وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل ومستعمل فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل اليها بشيء من المعاني والفوايد والثاني
هو الموضوع لمعنى وفايدة وهو اما ان يكون له معنى فان كان لا يفيد فيما سمي به كالالقاب مثل زيد وعمرو فانه بدل من الاشارة ولهذا لا يستعمل في الله تعالى
والفرق بينه وبين المفيدات ان اللقب يجوز تغيره بغيره واللغة على ما هي عليه ولا يجوز في المفيد ذلك ولهذا كان الحق ان لفظة شيء ليست لقبا بل هي
من قسمي مفيد الكلام اذ لا يجوز تبديلها واللغة هي ما عليه وانما لم يفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات في معناها فيتعذر بها طريقة الابانة و
التمييز فعدم افادتها لامر يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد لامر يرجع اليه واما المفيد فهو المقتضي للابانة فاما ان يبين نوعا من نوع ككون وكونه اعتقاد
وارادة او جنسا من جنس كجوهر وسواد او عينا من عين كعالم وقادر واسود وابيض والسيد المرتضى لم يشترط في الخطاب الفهم ولا تهيؤ السامع له
ولا باس به ولهذا ذم العقلاء من خاطب بغير المفيد والجماد وسموه خطابا او انه استعمل في مورد القسمة الخطاب في معنى الكلام مجازا او قولنا
الشارع احتراز عن غيره وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضاء او التخيير يعيد به الاحكام الخمسة فان الاقتضاء قد يكون
للوجود وللعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة فقد اعترض عليه من وجوه الاول
ان كان الحكم هو خطابه تعالى وخطابه كلامه وكلامه عند الاشاعرة قديم فيكون حكم الله تعالى بالحل والحرام قديما وهو باطل اما اولا فلان حل وطي الزوجة
وحرمة الاجنبية صفة فعل العبد فانه يقال وطي حلال وحرام وفعل العبد المحدث فيستحيل ان يكون صفته قديما واما ثانيا فلانه يقال حلت المرأة
بعد ان لم يكن كذلك وهذه العبارات يحدث الحكم واما ثالثا فان المقتضي هو العقد او ملك اليمين ومعلول الحادث حادث الثاني يخرج عن هذا الحد
كون الشيء سببا او شرطا او مانعا او صحيحا وفاسدا الثالث الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف كما يجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان والدلوك
سبب الوجوب الصلوة الرابع ادخال كلمة او في الحد خطا لانها للترديد والتشكيك والحد للايضاح اجابوا عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمة صفتين
للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله وكونه حراما كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو كلامه والفعل
هو متعلق الكلام وليس لمتعلق القول من القول صفة ولا يحصل المعدوم باعتبار كونه مذكورا او مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص وصف ثبوتي وهو
محال وقوله حلت له بعد ان لم يكن قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الاول شرعته الحين وجوده في كل الحكم قديم ومتعلق حكمه حدث ويتعلق الحكم تعلق
بالاسباب قلنا المراد من المسبب المعرف لا الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك سببا انا متى علمناه علمنا انه تعالى امر بالصلوة فلا معنى للسببية الا
الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة وقيل يراد في الحد او الوضع وعن الثالث ان معنى كون اتلاف الصبي سبب الوجوب
الضمان تكليف الولي باخراج الضمان من ماله ومعنى كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوة عنده وعن الرابع ان المراد ان كل ما وقع عليه احد
هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببية والشرطية ليست حكما فقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فايدة شرعية وقيل خطاب الشارع بفايدة شرعية تختص
به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لما عرفت من ان كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة وقد
بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب **الفصل**
السابع في تقسيم الحكم وهو على وجوه ينظمها مباحث **الاول** انقسامه الى الاحكام الخمسة الواجب والندب والمباح والمكروه والمحظور وطريق الحصر ان نقول
الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران فالاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو
الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح اما الواجب ففي اللغة الوجوب السقوط يقال وجبت الشمس والحايط اذا سقطا والثبوت والاستقرار واما في
العرف الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعلها المدح وتاركه
الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم فاما الاشاعرة فقد رسمه القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا يذم
خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب فلا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر
الله تعالى محال فكان ينتفي العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه فان المشكوك في وجوبه وحرمته يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب

وقولنا شرعا

وقولنا شرعا ليخرج عنه مذهب من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه المخير فانه يذم على تركه اذا ترك معه بدله والموسع لانه يذم اذا
اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل به الجميع وقد ورد على طرده الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من اصحاب الاعذار فان الصوم واجب
عليهم ويذمون على تركه على وجه وهو انتفاء الاعذار فهي لا يذمون على تركه على وجه وليس واجبا فان اجاب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم
والسهو والسفر قلنا والواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد في الكفاية كما لم يحتج
في المسافر وغيره واعترض بالسنة فان الفقهاء قالوا لو ان اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان قوتلوا عليه والجواب انه للاستهانة لا للوجوب والاقرب ان نقول
الواجب ما يذم تاركه وهو المختار ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي لا الجزئيات وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام
الاخر فكان التارك فاعلا ويزيد في الحد قولنا لا الى بدل واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف وجوبه بدليل
قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه
بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره
علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو التقدير سواء استند الى علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه وكما ان اختلاف طرق النوافل
غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام وكذا طرق الواجب مع انه تعالى اطلق الفرض على الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب وللاجماع على انه يقال لمن
ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة واما المحظور فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل
فاعله على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت آفاته يقال لبن محظور اي كثير الآفة وعلى المنع يقال حظرت عليه كذا اي منعته و
القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي تاوي اليها المواشي وقيل انه في العرف عبارة عما ينهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وخرج
بقولنا بوجه ما المخير كما تقدم في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل لما
يلزمه من ترك الواجب ويقال له محرم ومعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله تعالى عنه وذنبا اي المنهي عنه الذي يتوقع
عليه العقوبة فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله ومزجورا عنه ومتوعدا عليه وقبيحا واما المباح
فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه ابلح سره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه واما في الشرع فقال قوم
انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير فعلها يكون مباحة
لا واجبة وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقيل ما استوى طرفاه من عدم الثواب والعقاب ونقض بفعله تعالى فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل ما اعلم
فاعله او دل عليه انه لا ضرر في تركه ولا فعله ولا نفع له في الاخرة ونقض بالفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله او دلالة السمع على
استواء فعله في المصلحة والمفسدة في الدين والدنيا فانه مباح وانه لا يشمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك
غير بدل فيخرج بالاخير الموسع في اول الوقت والمخير واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زايدة على حسنه ويقال له حلال وطلق واعلم
انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملوما بترك اراقته واما المندوب
فهو في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه بحيث لا يجوز مانع من النقيض وقيل ما هو فعله خير من
تركه ونقض بالاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه ويبطل
بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه ما عدا الواجب من
الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب ومطلقا المخير والموسع في اول الوقت وذم الفقهاء من ترك النوافل
جمع لانهم استدلوا بذلك على استهانته بالطاعة ويسمى مرغبا فيه ومستحبا اي ان الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله
من غير حتم وتطوعا اي ان المكلف انقاد لله تعالى فيه مع انه قربة من غير حتم وسنة اي طاعة غير واجبة وقيل انه لا يختص المندوب بل يتناول كل ما
علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او بادامته فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد انه غير واجب واحسانا اذا كان
نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المكروه فهو مشترك بين ثلثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله وان لم يكن
على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي مكروها لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها وهو في اللغة ماخوذ من الكره
وهي الشدة في الحرب ويقال جمل كره اي شديد الراس **البحث الثاني** الحكم قد يكون بحسن الفعل وقد يكون بقبحه قالت المعتزلة الفعل وهو
ما حدث بعد ان كان مقدورا اما ان يكون له صفة زايدة على حدوثه نحو كلام النائم وهذا لا يوصف بحسن ولا قبح واما ان يكون وينقسم الى افعال المجانين

كتابخانه آستان قدس
رضوی

ولا يتعلق به مدح ولا ذم والى فعل الجلي فاما قبيح وهو الذي من شانه ان يستحق فاعله مع العلم به والتخلية الذم واما حسن وهو ما لا يستحق فاعله به الذم ولا يجب في كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا فالاكراه المقتضي له مجرد الحدوث ويقبح كما يحدث بحيث لا يتق فيجعلتم فعل الساهي لا حكم له وعند الفقهاء يجب جبر الصلوة بالسجود والضمان على النائم لو كسر اناء غيره وجزاء الصيد على المحرم الساهي والدية على عاقلة القاتل خطأ لانا نقول السجود يجب لجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه يجب عليه بل هو في الحقيقة يثبت في التحقيق حيث لم يات بالمامور به على وجهه فاسقط عنه التكليف وخرج عن العهدة بفعل السجود لاجل السهو واما نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا يتعلق بها الحسن والقبح واما اذا اضر بغيره في حال نومه فلفعله حكم القبيح وان كان لا ذم عليه كما لا يذم الصبي والبهيمة لان امكان التحرز مفقود ولا استبعاد في تعلق وجوب الضمان به لكن شرعا لانه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية شرعا وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وانما صار القتل سببا شرعا للوجوب بذلك عليهم والتحقيق ان فعل الانسان اما ان يصدر عنه فعله وليس هو على حالة التكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذه لا يتوجه عليها نحو فاعلها مدح ولا ذم وان تعلق بها وجوب الضمان في ماله ومن جهة الولي واما ان يكون على حالة تكليف فان كان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله فعله فهو الحسن والا فهو القبيح والقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى وليس له معقول يتبع ذلك انه يستحق الذم بفعله ويعرف ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم والحسن ما هو للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله او ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم اعترض بان العاجز يقال ليس له ان يفعل والقادر الممنوع عنه حسا والقادر مع النفرة والقادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين ولا الثالث لانه قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس ولا الرابع لعوده الى الشرع ولا المقدر للاشتراك وهو مطلق المنع او لا اشتراك فان معنى الاول نفي القدرة عليه وهو عدمي والرابع انه يعاقب عليه وهو وجودي ولا اشتراك بينهما واما استحقاق الذم فقد يقال الا يتحقق الموثق بمعنى افتقاده اليه لان الله مالك يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي الدور وقالوا الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير فان عني بالاتضاع ما ينفر الطبع عنه لم يتحقق في فعله تعالى الحسن ولا قبح لانتفاء النفرة الطبيعية عنه وان عني غيره فبينه والجواب منع الحصر فان المراد بقولنا ليس له ان يفعله اي من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم وكذا نمنع الحصر في تفسير الاستحقاق فان المراد به هنا الطلب والاستيجاب وحسن ذم العقلاء عليه والاتضاع انحطاط المنزلة واما الاشاعرة فانهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته بل باعتبارات خمسة اضافية غير حقيقية الاول الحسن يقال على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه الثاني الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على ما امر بذم فاعله الثالث الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح مقابله الرابع القبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا نهي عنه شرعا فيندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة وافعال الساهي والنائم والبهائم الخامس الحسن ما اذن فيه شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع عنه شرعا خرج فعل البهائم والنائم ويدخل فيه فعله تعالى وسياتي تتمة البحث في ذلك ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما الى الاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الذي ينقسم الى السببية والشرطية والمانعية فههنا مطالب الاول السبب والمسبب يطلق في اللغة على ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة وطلوع الهلال امارة على وجوب الصوم والى ما لا يستلزم ذلك كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور وانا لا نعرف كونها علة بالاشتراط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا مثل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر فلله هنا حكمان احدهما الحكم المعروف بالسبب والاخر سببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا للوجوب لان الزنا لا يوجب الحد بعينه بل بجعل الشارع والفائدة في نصب الاوصاف وجعلها اسبابا معرفات للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي فاظهر الله تعالى خلقه بامور حسية نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على نحو اقتضاء العلة الحسية معلولها لئلا يخلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية سواء تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم او كالحج مع الاستطاعة والايمان مع نصب الادلة واما ما لم يتكرر لان السبب واحد فلم يجب الحج الا مرة والايمان معرفة فاذا حصلت وامثلة اسباب الغرامات والكفارات والعقوبات ظاهرة وقسم المعاملات ظاهر اسبابها فحل المال والنكاح وغير ذلك منها للعقود والطلاق واعترض بان المراد من جعل الشارع الزنا سببا للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد عنده فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان عبارة عن جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل اما اولا فلان حكمه عند الاشاعرة كلامه وكلامه عندهم قديم فلا يعلل بالحادث ولانه بعد جعل الزنا مؤثرا ان بقي الزنا كما كان ولم يكن مؤثرا فكما كان بعده وان كان اعدامه الة ولا يكون مؤثرا بعد عدمه ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر عنه امر استحال ان يقال انه جعله علة وان صدر فان كان هو الحكم فالمؤثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان حصلة كان المؤثر في الحكم وصفا

حقيقيا وهو قول

حقيقيا وهو قول المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه لم يكن له تعلق بالحكم البتة ولانه لو كانت السببية حكما شرعيا افتقر في معرفتها الى سبب اخر ويتسلسل ولان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرفه بنفسه فيكون معرفا قبل ورود الشرع او بصفة زائدة ويتسلسل او الكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف لسببية الوصف انما هو الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع لانه لو كانت معرفة لحكمة السببية لامكن تعريفها الحكمة المتسبب بها ولان الحكمة ان كانت قديمة لزم قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة افتقرت الى معرف اخر لخفائها وهو عين التقسيم والجواب المراد جعل الزنا سببا لتعلق الحكم به وليس بجيد فان الحكم اضافي لا يعقل الا متعلقا فلا يعقل تعلقه مع قدمه بالحادث كما لا يعلل ذاته بالحادث وجاز بقاء حقيقة الزنا كما كانت لكن يحدث صفة المؤثرية وعينه نظر فان الحقيقة اذا لم يوجب اولا فالمطلوب فهو انها بعد الجعل ان اثرت فليست هي والا لم يكن سببا والصادر من الشارع المؤثرية وهي مغايرة للحكم ولعلته لما تعلق بالحكم وليس بجيد فان المؤثرية انما تستند الى المؤثر ضرورة فلا تستدعي سببا اخر يعرفها حتى يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعده وليس بجيد فان التسبيب يساوي الحكم في الاستناد الى الخطاب فافتقار احدهما يقتضي افتقار الاخر والحكمة المعرفة للسببية حكمة منضبطة بالوصف المقترن بالحكم لا مطلق الحكمة فانها اذا كانت خفية غير منضبطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف لم يمكن تعريف الحكم بها لاضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وعادة الشرع في مثل ذلك رد المكلفين الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة والحرج كما في التقصير المستند الى المسافة التي هي مظنة المشقة ولم يستند الحكم الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان مطلق الحكمة ان جاز تعليل السببية به جاز تعليل الحكم به وان كانت حكمة خاصة افتقرت الى ضابط اخر ويتسلسل والحكمة اذا كانت منضبطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان يكون معرفة لسببيته لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار بها وليس بجيد لان المعرف للسببية المجموع منها ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** في المانع المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بالقياس الى غيرها وانما يضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا له ولذلك من الاقتضاء ولما كان الاقتضاء يتعلق بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب كالابوة المانعة من القصاص مع القتل العمد العدوان **المطلب الثالث** في الشرط الشرط هو ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير فيخرج عنه العلة وجزء ما لا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه على ما ياتي تحقيقه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط للحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف مانعا او شرطا **البحث الرابع** في الصحة والبطلان والاجزاء الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان وهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحة قد تطلق في العبادات وقد تطلق في المعاملات واطلاقها في العبادات يختلف فالمتكلمون يعنون بصحتها كونها موافقة للشريعة سواء وجب القضاء او لا والفقهاء يعنون بصحتها ما اسقط القضاء ويظهر الخلاف في صلوة من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة للامر والقضاء وجب بامر متجدد وفاسدة عند الفقهاء لانها لا تسقط القضاء وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مامورا به في نفس الامر فنمنع ذلك وان اردت به ظاهرا فنمنع كونه الصحة ذلك ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد وما له قضاء مع صحته كصلوة فاقد الطهورين واما في العقود فيكون العقد صحيحا ترتب اثره عليه وحصول غايته منه ولو فسرت الصحة في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه واما الباطل فهو ما يقابل الصحة فيهما ففي العبادات كونها غير موافقة لامر الشارع او غير مسقطة للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب عليه اثره وهو يرادف الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوه قسما بينهما ومتوسطا بين الصحيح والباطل فان العقد ان كان مفيدا للحكم مشروعا باصله ووصفه فصحيح وان لم يكن مفيدا وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه عقد بيع وممنوع من حيث اشتماله على الزيادة سموه فاسدا فكان هذا متوسطا بين الممنوع باصله وبين المشروع باصله ووصفه معا وهذا تكليف لا حاجة اليه ولو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به واما الاجزاء فقد يوصف بها الفعل اذا كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني لا يترتب كالصلوة وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله فلا يوصف بذلك وكذا رد الوديعة لا يقال فيه انه مجز او غير مجز واختلف الناس في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان به في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا فعل المكلف ما امر به بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وقيل انه سقوط القضاء ويبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا ولانا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة مغايرة للمعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد فعدمه نظرا الى سقوط القضاء مع الموت لا بالفعل واعترض بانه لو فسر الا

بالاكتفا بالفعل في سقوط القضا الذي هو الابدال وليس بجيد اذ الادلا ما قرامي على الحد المنقول **المبحث الثاني** في القضا والادا والاعادة لما ان العبادة قد توصف بكل واحد من هذه الثلثة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سوا كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلها على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة فلا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضا في فعل واحد اذا لم يخلو الاعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والادا اذ لم يخلو الادا الاول ليرجع بقي التناسب بين الاعادة وبين كل من الادا والقضا بالعموم من وجه فرع الاول لو ظن موته لو لم يشتغل بالواجب الموسع عصى بتاخيره فلو اخر وعاش فهو ادا لانه لما انكشف بطلان ظنه زال حكمه وبقي كما كان قبل الظن وهو اختيار الغزالي والجمهور وقال القاضي ابو بكر يكون قضا لتعيين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضا لان ذلك الوقت كان وقتا للادا والاصل بقا ما كان على ما كان بل ويمنع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه وانما يحكم بذلك لو استمر الظن وكيف يصح ان ينوي القضا في فعل يفعل في وقته واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من حيث هو على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضا وليس بجيد فان العصيان هنا ليس باعتبار تضيق الوقت بل بترك الواجب قبله الكاشف عن ظنه السلامة ففات تعجيله في الوقت فالتحقيق انه لا يعطي مثل حكم ما وقته العمر وليس بجيد الثاني الواجب على الفور كالزكوة اذا اخر عصى وعلى كلام القاضي انه يكون قضا وليس بجيد لانه لم يعين وقته بعينه بل انما وجب البدار بقرينة الحاجة والا فالامر يقتضي جواز الادا في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضا صلوة على الفور فاخر فلا نقول انه قضا القضا ولهذا افتقر ناوي القضا الى امر جديد ما الامر بالادا فانه كان في حول اللزوم فالحق ان القضا مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل الرابع الفعل انما يسمى قضا اذا ثبت وجوب الادا ولم يفعل او ثبت سببه فالاول لمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الادا عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله تعالى كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى قضا لوجود سبب الوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء باعتبار وجوب القضا فان الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف يومر بما يعصى به لو فعل الخامس اطلاق اسم القضا على الاول لعموم ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز لان صوم الحائض نسميه قضا مع حقيقته انه فرض مبتدا لكنه لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الادا حقيقة فات لفوات ايجابه سمي قضا والنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما ممنوعان الى الفعل فما التقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحايض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحايض وقيل انه اطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد بسبب وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك مصلحة ما وجب [illegible] والاشتراك

المبحث السابع في الرخصة والعزيمة العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وسمي بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في طلب الحق وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من حيث هو مباح واما الرخصة فهي في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل [illegible] رخص السعر اذا تراجع وسهل الشرا واما في الشرع فقال بعض اصحاب الراي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين في وقت ما رخص فيه مع كونه حراما فهو مع التناقض دال على بيان التناقض ان الترخص مشتق من الرخصة وهي غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما يكون بالفعل يكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات فمباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم الشوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه واعلم ان اسم الرخصة يطلق حقيقة ومجازا فالاول كاباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة شرب الخمر للمغصص بلقمة لا يسيغها الا الخمر والثاني بعيد عن الحقيقة كتسمية ما سقط عنا من اغلال الملل المنسوخة رخصة وما لم يوجب علينا وعلى غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب على غيرنا [illegible] انفسنا يحسن اطلاق اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس تضيقا في حقنا والرخصة في مقابل التضييق [illegible] امور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها الى المجاز فالقصر للمسافر [illegible] بانه يسمى رخصة حقيقة لقيام السبب وهو الامر فيدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والخروج عن العموم [illegible] واما التيمم عند فقد الما فليس اسم الرخصة فيه اذ لا يمكن التكليف باستعمال الما مع عدمه فلا يكون قيام السبب نعم يجوز عند الجراحة او بيع الما باكثر من ثمن المثل ان سوغنا التيمم والسلم مع [illegible] على تسليمه في الى الميعاد انه رخصة لعموم نهيه عن بيع ما ليس عنده فانه يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم وتزويج الامة الابقية صحيح لا رخصة الا اذا قيل ببيع الابق فيل العذر المقتضي للرخصة ان كان [illegible] على الحرم لم يكن مقتضيا [illegible] رخصة [illegible] الا كان كل فعل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وليس كذلك وان تساويا فان قلنا بالتساقط والرجوع الى حكم الاصل لم يكن رخصة [illegible] فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وان قلنا بالوقف الى ظهور المرجح فلا رخصة بل يكون ذلك للعزيمة وان قلنا بالتخيير لم يكن كاكل الميتة حالة الاضطرار

رخصة اذ التخيير بين جواز

رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه لوجوبه وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ترجيح المحرم على المبيح ويلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال لانه لا شبه باسم الرخصة لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم انما يتحقق لو كان دليلان متعارضين وانما يتعارضان لو توارد الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك فان التحريم للميتة ثابت في حق المختار والوجوب ثابت في حق المضطر وقلنا بالاباحة هنا مع قيام المحرم في نفس الامر على هذا المكلف لو لم يكن مضطرا وكونه رخصة باعتبار نسبة حالته الاضطرارية الى حالته الاختيارية واعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة **الفصل الثالث** في ان الحسن والقبح عقليان هذه المسئلة هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر قواعد الاسلامية مبنية عليها وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان و الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي فان حسن الفعل او قبحه لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم والمدح ثم ذلك الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يحصل معرفته بالعقل مستقلا بل يفتقر الى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد فان العقل لا يستقل بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذي باعتباره حكمه من حسن او قبح ولولا ذلك الاختصاص امتنع ورود الشرع به وذلك الوجه ما اشتمل عليه من اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بمعرفته فهذا المذهب صار اليه الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشيا وقبح بعضها بالعقل العملي ثم ان اوائل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشيا حسنة وقبيحة لذاتها لا باعتبار صفة موجبة ومنهم من اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل واوجب ذلك في القبيح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح شرعي وان الفعل انما يحسن بامر الله تعالى وانما يقبح بنهيه عنه فلو نهى عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف ورد الودائع وانقاذ الغرقى والاحسان الى المستحقين وقبح الظلم والكذب والجهل وان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهوا حكم العقلاء كافة بقبح ذلك منه واوجبوا ذمه ولا يتوقف العقلاء في ذلك على شرع ولهذا حكم به منكر الشرائع كالبراهمة لا يقال حسن الصدق لانه على وفق المصلحة والاحسان لان الحكم به يفضي الى مجموعه وهو ملائم للطبع كما حكم بقبح الكذب لانه على خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضية بالقبح والحسن بمعنى تعلق المدح والذم الثاني انه لو كان الحسن والقبح شرعيا لم يقبح من الله شيء و التالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك امتنع منا الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي الى بطلان الشرائع بالكلية اذ كل نبي يظهر على يده المعجزة يتطرق اليه الاحتمال فلا يبقى الاستدلال بالمعجز على الصدق يتوقف على مقامين انه تعالى خلقه لذلك وان كل من صدقه الله تعالى صادق والحسن والقبح انما ينفع في الثاني فيمتنع الاول اذ لو توقف الرجحان على المنع لزم الجبر فلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يخلقه لا لغرض او لغير التصديق ويمنع قبح خلق الموهم للقبح مع غير ايجاب لان تجويز المكلف خلق المعجز عقيب الدعوى لا للتصديق يمنع من الجزم فان جزم فهو كالمتشابهات لانا نقول الضرورة قاضية بانه خلقه للتصديق كالشاهد والمتشابهات قابلة للتاويل فلم يقبح بخلاف ما يحصل الجزم بالصدق في غيره الثالث لو حسن منه تعالى كل شيء لما قبح منه الكذب ومعه لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف والاعتذار بانتفاء الكذب بالكلام الازلي ضعيف ولو سلم جاز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع انه لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب كان اتصافه به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقي الاحكام الافعال الخامس نعلم بالضرورة انا لو خيرنا العاقل بين الصدق واعطا الدنيا وبين الكذب واعطا دينار ايضا واستوى الصدق والكذب في جميع الوجوه والاعتبارات سوى صفتي الصدق وقبح الكذب فانه يختار الصدق ويعلى الكذب فلولا ان الصدق حسن وان الكذب قبيح والا لما اختار الصدق دون الكذب السادس ان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع استحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بالايعلم ولا يتصور السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى كونه ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما عملا بالدوران الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء التاسع لو كانا شرعيين لما كان فعل الله حسنا قبل ورود الشرع العاشر لو كانا شرعيين لزم افحام الانبيا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الوجوب حينئذ يكون سمعيا فقبل الشرع لا وجوب فاذا امر النبي صلى الله عليه وآله المكلف باتباعه كان له ان يقول له لا اتبعك حتى يجب علي وانما يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي صلى الله عليه وآله واما بطلان التالي فظاهر لانتفاء فائدة البعثة حينئذ الحادي عشر قال ابو الحسين ينبغي ان يتكلم في هذه المسئلة في عدة مواضع احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلوم ام عقلا الثالث ان العلم ضروري واما قبح الصور

المحض الذي لا عرض فيه سوا انه ضرب مثل شبهة فيه ومعنى قبحه انه ليس له فعله ويستحق الذم عليه فانه يقبح منا تكليف الكتابة من لا يد له والمشي من لا رجل له و
مواخذتهما على ذلك واستبطاؤهما وتكليف الجماد السعي وذم الغير على ما لا تعلق له به ثم بين مدحل كون الكواكب في السما وحصول الله تعالى بالبصرة دون بغداد
واما استناده الى العقل فلانا اذا رجعنا عقولنا وفرضناها خالية عن الشرع ونظرنا هل ينتفي العلم بقبح ما ذكره كما ينتفي العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين
فيعلم قطعا انتفا الثاني دون الاول فيكون الحكم به بمجرد العقل الثاني عشر لو كانا شرعيين لجوزنا من امة عظيمة لا تعرف جهة الشرع التمسك بقولها فانه يفرق
بين من احسن وبين من اسا في استحقاق المدح والذم كما لا يفرق بين حركة الاصبع يمنة ويسرة ويجوز ان يكون من اسا اليها هو الممدوح ومن احسن هو
المذموم بل هو اقرب مما يعتقده الخصم من ان الهنود من [illegible] محلا يعتقد الشرايع اذا حكم بحسن الحسن وقبح القبيح فانه لشبهة دخلت عليه لكن لو
اخبرناس شاهدا منه على مثل الاصحاب الاول لسارعنا الى تكذيبه فدل على ان ذلك مفروض في نهاية العقول الثالث عشر حكم اكثر العقلا بقبح الظلم وحسن
الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يخلو اما ان يكون معلما ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب او لا يكون معلما فكان من المحال اتفاق الامم العظيمة
عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوزون ان يجمعوا على قبح شرب الخمر والزنا وليسوا اصحاب شريعة الرابع عشر لو علما بالشرع للعلما بجواز ان يطرق الكذب وارادة
غير الظاهر عندهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبيح
اما ان يتمكن من الترك او لا يتمكن فان لم يتمكن ثبت الاضطرار وان تمكن فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان كان الثاني ثبت
الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحدة فان حصل الفعل بها في وقت دون اخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان
كان من فعل العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب وقبله ممتنع فلا اختيار
للعبد وان لم يجب جاز الترك فليفرض من وقوعه في وقت وعدمه في اخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع
حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما هذا خلف ولان البحث عائد مع انضمام المرجح
الثاني فان وجب الفعل لزم الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاعتذار بان القادر يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان قولك يرجح ان كان له مفهوم زائد
على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك القادر يرجح احد مقدوريه على
الاخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجحه القادر او يقصده وذلك
هو معنى الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد هذه الامور وكون الواحد نصف الاثنين
والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو ينافي كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلا كغيره من الضروريات
والثاني باطل فكذا المقدم والتالي باطل لعدم القائل به الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان القبح اما ان يرجع الى الذات او الى صفاته الثبوتية والسلبية او الى المجموع او الى الخارج
والاقسام باطلة والاول يقتضي قبح الحسن وكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي والرابع لاستحالة كونه جزءا من المؤثر فالخامس كان ذلك الامر ان كان
لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما للظلم لم يكن القبح المعلل لازما الرابع لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى التقديرين يخرج
الكذب عن كونه قبيحا الخامس ان النبي الهارب عند شخص اذا طلبه ظالم فانه لو اخبر به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي ع وان حسن الكذب ثبت المطلوب السادس
ان تكليف ما لا يطاق واقع فينتفي الحسن والقبح وبيانه الاول ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع وهما غير مقدورين ولانه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان بجميع ما اخبر به النبي ع ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن والجمع بينهما محال السابع لو قبح الكذب لذاته لكان
المقتضي له اما مجرد اللفظ وهو باطل والا لقبح حال كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوتي او المجموع فيكون العدم جزءا من المؤثر او امر
خارج فان لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه الحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف
كان معدوما لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة التاسع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما تخلف
عنه باختلاف الاوضاع والتالي باطل فالمقدم مثله العاشر الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لان قيد جزؤه فلا يقوم به القبح الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم
عليه ولهذا ليس لفاعله ان يفعله فليس معللا به الثاني عشر لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا ثابتا وهو صفة للفعل
والا افتقر في تصور الفعل الى تصوره فلزم قيام الحسن بالفعل وقد تبين في علم الكلام امتناع قيام العرض بالعرض الثالث عشر لو قبح الفعل او حسن
لغير الطلب اعني الامر والنهي لم يكن تعلق الطلب بنفس الفعل لتوقفه على امر زائد وهو لازم على الجبائية الرابع عشر لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته
لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيجب الراجح فلا اختيار الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى

التعذيب من دون البعثة

التعذيب من دون البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما الاول فنقول لم
لا يجوز ان لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار واما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا
منافاة بين وجوب الفعل حال الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف رجحان
على مؤثر لزم الاتفاق قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يعد بعض سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل فبقي ما في الباب ان رجحان احد الطرفين
ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يرجح الفعل باشتماله على المصلحة الخالصة او الراجحة في علم الفاعل او ظنه سلمنا لكن لم لا يكفي الاولوية
من غير احتياج الى بلوغ رجحان مانع من النقيض فان وقوع المرجوح جائز بخروجه عن حد الامتناع الصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة واما المعارضة فنقول
هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المخالف وعن الثاني ان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات بوثاقة الاعتقاد وضعفه ولا
يلزم تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين ولا اصلا في ذلك لان التصديقات الضرورية قد يخفى عن كثير من الناس لخفاء تصوراتها او لغير ذلك ونحن نمنع التفاوت
في هذه العلوم عند معتقدها ولهذا لو شك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران لم يعتوره شك كما لو شك في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلا
في الضروريات لما بينا من حصول الخفاء في التصورات وعن الثالث لم لا يجوز ان يرجع الى ذاته او صفاته الثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية سلمنا لكن لم لا
يرجع الى صفاته السلبية ونمنع كون القبح ثبوتيا فان القبح هو الذي ليس للعالم به المتمكن منه ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من المؤثر
فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه يجب عليه ترك الكذب لان قوله لاكذبن غدا اخبار عن وجه ولو بالعزم والوعد عليه ولا يزول قبحه بفعله
بل يزداد القبح فيجب الامتناع قالت العدلية الخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على ان يفعله ثم تغير عزمه لم يكن كذبا لانه حين الاخبار
كان عازما على الكذب فهو انما اخبر عن عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الاتيان بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان على الكذب في
غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا في خبره لمخالفة صورة النزاع او يقال الخلاص من الصدق والكذب هنا قبيح او نقول ان صدقه حسن وان استلزم قبيحا فانه لا
يستلزم من استلزامه القبيح قبحه او ان استلزم قبحه لكن باعتبار اخر كما ذهب اليه الجبائيان من التعليل بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان الحسن التخلص لا
الكذب لو انه امكنه التخلص بالتورية او بالاتيان بصيغة الخبر من غير قصد له والوعد بان ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فايدة البعثة لتطرق
هذا الاحتمال فيما يخبره النبي ع وهو ضعيف لانه متى ادى ذلك الى الجهل والاضلال بالمكلفين لم يجز صدوره من الله تعالى ولا من رسوله بخلاف الانسان
وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال لان العلم حكاية عن المعلوم ومتاخر عنه في الرتبة فلا يؤثر فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب الحاصل
من العلم وجوب لاحق اذ لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين الوضع العلمي في ان كل واحد منهما يقتضي وجوبا لاحقا اذ العقل قاض بالتطابق بين المعلوم
والعلم وان الاصل في هيئة التطابق انما هو المعلوم اذ لولا تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في كتبنا الكلامية ثم لو لزم من العلم
الوجوب وانتفاء القدرة لثبت ذلك في حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان فيمنع انه اخبر بانه لا يؤمن وقوله
تعالى تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن لاحتمال وجهين احدهما ان يكون ما ذكره في هذه السورة اخبارا [illegible] من الدنيا كما ان الآيات الاخر
المتناولة لوعيد الكفار متناولة لكل كافر سواء تاب او لم يتب وهو باطل اجماعا الثاني ان يكون هذه السورة نزلت بعد موته اذ لو كانت نزلت في حياته لقال وما يغني عنه
ماله سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا اذ الاخبار بعدم الايمان لا ينافي القدرة كما قلنا في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي
المكنة ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وعن السابع المقتضي للقبح هو الخبر المعقول مع عدم
المطابقة ولا استبعاد في كون الامر العدمي جزءا من علة الامر الاعتباري او نقول بينا ان القبح امر عدمي فنجعله شرطا في القبح والشرط لا مدخل له في التاثير وعن
الثامن بالمنع من كون القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا ثبوته لكن بالوجه الذي صفته من الخبر وهو الكذب يصفه بحسن القبح وعن التاسع ان المختلف باختلاف الاوضاع
انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح
لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقة المخبر عنه مع علم المخبر به كما كان شرطا في كونه كذبا وعن العاشر
ما تقدم من كون القبح عدميا سلمناه لكن نمنع كون الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم لا داخلا في ماهيته سلمنا
لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه وعن الحادي عشر بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الخبر بكونه قبيحا
وعن الثاني عشر بالمنع من كون نقيضه عدما والاستدلال بصورة النفي على الوجود دوري لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا لكن
نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان اكثر المحققين ذهبوا الى ذلك كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا لكنه ات في صفة الامكان وعن الثالث عشر
بتسليم الملازمة ومنع كذب التالي فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه وعن الرابع عشر ان القدرة لا تزول باعتبار [illegible] من امتناع الصدور لان

حكمته يقتضي امتناع صدور القبيح عنه ومن الخامس جسران المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل واعلم ان الاشاعرة يلزمهم
نفي القبيح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعم فكلما يفعله الله عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبايح الصادرة عن البشر فيخرج و
لعنادهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل بطبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله
حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشا قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة وقراها بصوت طيب حسن
فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من احكام الدين الا
بالقول بالحسن والقبح العقليين وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي عم ووعد الله ووعيده مع امكان الكذب والاضلال من الله تعم لعبيده وخلق
المعجز على يد الكاذب وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها احد المطالب الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين يتفرعان على هذه المسئلة
احديهما وجوب شكر المنعم والثانية حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون الله وحسن توفيقه **المسئلة الاولى** في ان شكر المنعم واجب عقلا اختلف
الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة خلافا للاشاعرة لنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك الثاني انه دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون الشكر
واجبا اما انه دافع للخوف فلان العاقل اذا راى عليه اثار النعمة خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من تركنا اذ العاقل يعلم انه اذا شكر النعمة
واذعن بها واعترف بالانعام امن من المواخذة على ترك ذلك ونعلم ايضا بالضرورة ان طريقة الشكر امن من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلقضاء الضرورة به
واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فسياتي الثالث انه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الامن وهنا الشكر طريق امن والاعراض مخوف
الرابع لو لم يجب الشكر عقلا لم تجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضي لوجوب المعرفة وجوب الشكر والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات وقال المكلف
لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر في معجزتكم فينقطع النبي وهو باطل بالاجماع واحتجت الاشاعرة بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعم و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل وجود البعثة فينتفي الوجوب وقوله تعم رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفايدة او لا والقسمان باطلان اما الاول فلان الفايدة يستحيل عودها الى الله تعم لانه غني والى العبد لانها اما جلب نفع او دفع
ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا وكيف يجب المفضي اليه ولانه يمكن خلو الشكر من جلب النفع فان الشكر لما كان واجبا لم يكن اداؤه مقتضيا شيئا اخر ولانه تعم
قادر على ايصال المنافع بدون الشكر فيكون توسطه عبثا والثاني باطل لان المضرة اما عاجلة وهو باطل لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها او آجلة وهو
باطل لان المضرة الاجلة انما يحصل القطع بثبوتها عند عدم الشكر لو كان الشكر لغير المشكور يوجب الكفران اما المنزه عن ذلك فلا يلزم احتمال العقاب على الشكر فانه
لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو حاول مجازاة مولاه على نعمه استحق التاديب والاستعمال في الشكر استعمال بالمجازاة ولان نعم الله بالنسبة اليه
اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في المحافل نعد قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر
فياتي بغير اللائق بكماله فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا ولان المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع
تحقق الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم من التخصيص بالاوامر الشرعية او المجاز في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نمنع استحالة تحقق الوجوب بدون
العقاب فانه يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان العقاب يجوز اسقاطه بعفو او شفاعة فلا يكون لازما للواجب والاية الثانية لا دلالة فيها الا على
نفي عذر المكلفين بانقطاع الرسل وعن الثاني لم لا يجب الشكر بمجرد كونه شكرا لا لشيء اخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون
واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر يجب لذاته لا لغاية اخرى وهنا يعلل العقلاء وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء اخر وان لم يعلموا شيئا اخر من
جهات الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب لفايدة اجلة عايدة الى المكلف هي الثواب قوله يمكن ايصاله بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق مقارن للتعظيم والاستحقاق
انما يحصل بواسطة الفعل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع تختلف فجاز وجوب بعضها عقلا ولا نم ان اداء الواجب لا يقتضي
شيئا اخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا للضرر المتاخر قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو خوف العقاب
فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الاجل قوله وانما يتحقق ذلك في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفر قلنا ممنوع
فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب بتركه قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظايف الخدمة والقيام
بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض عن الخدمة والتغافل عن الشكر وتمثيل النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعم على العبد بايجاده واحيائه واقداره
وما منحه من العقل والسلامة وامداده على الملاذ والنعم اعظم من ملك باجمعها ثم تكميلهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمان وداود
عليهما السلام حين شكرا نعمة الله على ذلك في قوله تعم وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وكذا شكر ابرهيم عم في الاولاد وغيرهم من الانبياء
ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن منع العبث غير لازم من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك لانه عندهم تعم لا يفعل لغاية ولا غرض

ولا معنى للعبث

ولا معنى للعبث سوى ذلك وينكرون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا وشرعا **المسئلة الثانية** في حكم الاشياء قبل الشرع اعلم ان الافعال البشرية
منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع منها الا عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري كاكل الفاكهة وشبهها
مما لا يدرك العقل تحسينه ولا تقبيحه بضرورة او استدلال وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية الى انها
على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها على الوقف وفسره بامرين احدهما انه لا حكم وهذا ليس وقفا على الحقيقة
بل هو قطع بانتفاء الحكم والثاني انا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه الاول ما عول عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة
خالية عن المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة فلانه مفروض واما انتفاء الضرر
على المالك فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن الاستظلال بحايط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب زرعه اذا خلى عن المفاسد
وعلة حسنه كونه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها فقضينا لذلك وان هذه الاوصاف ثابتة في مسئلتنا هذه فيثبت الحكم
فيها لا يقال عدم العلم بالمفسدة يثبت مع احتمالها وهو كاف في القبح لانا نقول العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى الامارة اما الخالية فلا ولهذا
لو قام العاقل من تحت الحايط محكم البناء مستوي وصفه لاحتمال سقوطه سفهه العقلاء بخلاف ما لو كان الحايط مايلا ولان احتمال المفسدة ثابت
في الفعل والترك فيلزم انفكاكه عنهما وهو تكليف ما لا يطاق الثاني انه تعم خلق الطعوم والاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك
الغرض يعود الى غيره لاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا ولاستلزامه المكلف الضرر انما يتم بالادراك الثابت بالتناول فيكون
التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع اذ لا واسطة اتفاقا فان كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب
باجتنابها وانما يكون بها استلزم الاباحة ادراكها اذ ثواب الاجتناب انما يكون مع ميل النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم ادراكها ولكان
الاستدلال بها متوقفا على معرفتها الموقوفة على ادراكها الثالث انه يحسن من كل عاقل ان يتنفس في الهواء وان يبلغ منه اكثر مما يحتاج اليه
للحيوة ومن اقتصر على قدر ما يحتاج الحياة اليه عد سفيها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا خاليا عن المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وهو
ثابت هنا الرابع انه تعم حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المفروض واجبا او حراما لوجب على الله تعم ارشاد عباده اليه فان عادته تعريفهم الحسن
والقبيح مما لا يدرك العقل ضرورة ولا نظرا ولما امتنع المنع الشرعي دل على انه مباح الخامس انه تعم علمنا انه نافع ولا ضرر فيه وذلك يستلزم الاذن فيه
اذ لو كان مانعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف المفروض احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج
القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل الشرع لا حكم ولقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي
الوجوب والحرمة والجواب عن الاول المنع من عدم الاذن فانه مأذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحايط الغير وعن الثاني بما تقدم من ان
الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا فلان العقاب لازم للوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب
الشرعي لا العقلي سلمنا لكن لا دلالة في الاية على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك اجماعا وقد الزم الفريقان الاشاعرة بالتناقض
فان قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان التصرفات ان كان المكلف ممنوعا منها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة ولا واسطة وهذا غير وارد عليهم فانه
لا تناقض في الحكم بعدم الاباحة والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام المرادف للتصديق ومرادهم بالوقف
اما انتفاء العلم بان الحكم هو الحظر او الاباحة وح يثبت الواسطة او عدم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل في فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة بل المباح هو
الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم فاذا انتفى انتفت الاباحة **المقصد الثاني** في اللغات وفيه مقدمة وفصول
اما المقدمة ففيها مباحث الاول في الماهية اللغة ماخوذة من لغي يلغو اذا لهج بالكلام وقيل من لغي يلغى وهي كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما تلفظه
الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم ويخرج بالثاني المهمل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وهو مرادف للكلام عند الاصوليين فانهم حدوه بانه
المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت عن قادر واحد فالمنتظم حقيقة في الاجسام اذ معناه الترتيب لكن لما توالت الاصوات
على السمع مترتبة شبهت بالاجسام وقيد بالحروف ليخرج المنتظم من غيره وقيل احترز به من الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما
ظاهرا ... او اصلا كق وع وش فان ق الاصل في بدلالة الرجوع في التثنية فيقال قيا لكن اسقطت تخفيفا وليس بجيد فان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين
الاثنين بل الوجه في القيد ما ذكرناه اولا وقولنا المسموعة احتراز عن الكتابة وقولنا المتميزة احتراز عن اصوات الطيور وقولنا المتواضع عليها
ليخرج عنه المهمل وقولنا اذا صدرت عن قادر واحد احتراز من ان ينطق قادر بحرف واخر باخر فانه لا يسمى الجميع كلاما الا اذا صدر عن قادر
وهذا يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والنحويون جعلوه اسما للمفيد وهو الجملة المفيدة خاصة وليس ضعف لهم الكلام اقله حرفان اما ظاهرا او

الاصل ينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع الحروف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة والحركة بعد ان يكون هو تام لا على
العذر به في ياء غلامي والتنوين ولام التعريف يعنيه نظر فانا نمنع كون كل كلمة كلاما بل نخص الكلام بالمركب هنا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح النحاة
فانه الجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية مثل زيد قائم او فعلية مثل قام زيد وهو غير كبير كما تابينا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد اما زوج واما فرد ولعل ان الكلام يخرج من كونه كلاما تارة بالزيادة واخرى بالنقصان كالو زيد تان الشرطية في نحو
قام زيد او حذفت لفظة قام واقسام التركيب اثني عشر ثلاثة مفيدة وتسعة مهملة والمستعمل اثنان اسم مع مثله ومع فعل محكوم لا يرد ينتقض ما ذكرتم بحرف
النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلتنا انه نائب من الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشا فلا
يحتمل التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع ثالث كسائر الانشاءات **البحث الثاني** في الغاية الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش وحده كغيره من
الحيوانات بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يسعى بعضهم ببعض في اصلاح جميع ما يحتاج اليه كل واحد منهم بحسب التخص فيفعل
كل واحد منهم بعض الامور المهمة فيسعى في القيام للحرث واصلاح الماكل والملبس والمسكن ولا يتيسر ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه
من الحاجات فيضطر الى سلوك طريق التعريف وهي متعددة كالحركات والاشارات او الرقوم الا انهم وجدوا الكلام انفع في هذا الباب من غيره اما اولا فلسهولة ادخال
الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري يصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو من مشقة
عظيمة واما ثانيا فان الصوت يوجد في وقت الحاجة اليه وينتفي عند انتفائها فكان ممنوعا اولى من غيره قد لا يعدم وقت الاستغناء فيحصل بالوقوف
عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير به عن المجردات وتوابعها بل عن المعدومات بخلاف الاشارات
التي تختص بالمقابلات خاصة على انها قد تقصر بعدم منها اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارات اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها
دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او الحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي تحتاج الى التعبير منها
فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ما لم يكن ضبطها او يحصل الاشتراك الذي اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الا
ان الافعال الاختيارية اخف من غيرها لما المستغنى من الالات والادوات اخف والمنفي عنه ضرب الاذية لها اخف وما لا ينبغ له مع الاستغناء عنه اخف والمقدور
عليه في كل الاوقات اخف وما لا يعقبه ندم ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وهو متخص للانسان دون غيره من الحيوانات اكرمه له بالمقاطع الصوتية
من اختلاف تركيبات المقاطع حدثت العبارات اللغوية **الفصل الاول** في مباحث مهمة كلية تتعلق بالوضع **البحث الاول** في الواضع اختلف الناس
هنا فذهب بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعية اي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير وقال المحققون
انها بواسطة الوضع واختلفوا فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة من الفقهاء ووضعه
مستفاد من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم وجماعة من المتكلمين
الى انها اصطلاحية اما واحد او جماعة تواطؤوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرها بذلك الوضع بالاشارات او القرائن كالاطفال والاخرس
الذي يتعلمون الوضع بسبب التكرار وقال اخرون بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي واختلفوا فقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني القدر الضروري الذي يقع
به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال اخرون بالعكس وان ابتداء اللغات الاصطلاح والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا وهو
اختيار القاضي ابي بكر والغزالي وجزم الجميع بابطال مذهب عباد لان الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصطلاح والانتقال
لاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنى الدار وبالعكس امكن ودلت اللفظتان كما دلتا في اللغة
احتج بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب بمنع الملازمة فان الواضع لو كان هو الله
كان هو يخصصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان هو البشر كان المخصص هو حضور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره
كما في الاعلام احتج الاشعري وموافقوه بوجوه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفرق ولان الاسم ماخوذ
من السمة وهي العلامة والافعال والحروف كذلك فيكون اسما لوجود المعنى المشتق منه فيهما ولتعذر التكلم بالاسماء وحدها فتعليمها يستلزم تعليم
الافعال والحروف الثاني انه تعالى ذم من سمى بغير توقيف لقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عداها
توقيفا لم يحسن هذا الذم الثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد الالسنة اللحمانية اذ لا اختلاف في تركيبها وتاليفها ولو ثبت فانه في غيرها ابلغ
واكمل فكان جعل الاية ادل من هذا فوجب حمله على اللغة الصادرة من الالسنة واطلق عليها اسم الالسنة اطلاقا لاسم العلة على المعلول وهو من احسن
وجوه المجاز الرابع العموم كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات الخامس لو لم تكن اللغات

توقيفية لزم الدور او التسلسل

٩

توقيفية لزم الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الاصطلاح انما يتم بان يعرف الجماعة المصطلحون ما يقصده كل واحد
منهم وانما يتم ذلك بطريق اما الالفاظ والكتابة وعلى كلا التقديرين فلا بد من طريق وذلك الطريق لا يفيد لذاته بل بالاصطلاح فان كان بالاول
دار والا تسلسل السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ارتفاع الامان عن الشرائع لاحتمال تبدل اللغات ولا يجب اشتهارها فان معجزات الرسول عم
اشهر منها ولم يتواتر نقلها والاقامة والاذان مع اشتهارهما وانتشارهما في زمن النبي عم والاعلان بهما على رؤس الاشهاد فقد اختلف فيهما احتج
احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دلت على سبق الوضع على الرسالة فلو كانت اللغات توقيفية لتاخرت عنها اذ
التوقيف من الله تعالى انما هو على لسان رسله ولانها لو كانت توقيفية لكانت اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول اما
ان يكون ذلك العلم خلق في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم به فان
العلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لان يستلزم ان يخلق
في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا
لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح واحتج ابو اسحق بان الاصطلاح
يتوقف على تعريف كل واحد منهم غيره ما في ضميره على ما تقدم فان عرفه باصطلاح اخر يتسلسل فلا بد في اول الامر من التوقيف ثم من الجائز
ان تحدث بعد ذلك لغات كثيرة بالاصطلاح بل الواقع ذلك فان كل وقت يتجدد لاهله اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها من قبل والاعتراض على الاول
من وجوه الاول لجواز ان يكون المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها ونسب التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه
لانه علمه بالخطاب كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس الثاني اعطاه ما يتمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم بل فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم
يقال علمته فلم يتعلم الثالث ما يفعله العبد منسوب اليه تعالى باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون مستندا اليه بالاخرة
الرابع يجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمة
العلامة او من السمو وكل معرف لغيره اسم له وتخصيصه باللفظ المعين عرف طار الخامس جاز ان يعلمه ما اصطلح عليه قوم تقدموه السادس ان
كل الاسماء في كل زمان او الاسماء التي في زمانه اي ادم عم السابع يجوز ان يكون قد نسيها او لم يعلم اولاده فعلم من بعده فاصطلح اولاده على وضع هذه
اللغات الموجودة لنا والكلام انما هو في هذه اللغات الثامن يجوز ارادة المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة وفيه نظر التاسع توقف نطق
الاسماء على نطق الحروف والافعال لا يستلزم لو سلم توقف التعليم على التعليم لجواز الاصطلاح فيهما العاشر كون الاسم من السمة لا يستلزم صدقه على الافعال
والحروف اذ لا يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه المعنى وعلى الثاني ان الذم ليس باعتبار التسمية لاغير بل لاطلاق اسم الالهية على الاصنام مع اعتقاد
المسمى فيها وعلى الثالث اذا لزم من الحقيقة وتعين المجاز لم يكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار على اللغات او على المخارج وفيه نظر لاولوية اللغات من
وجهين احدهما ان استعمال اسم العلة في المعلول اولى من غيره واللغة صادرة من اللسان وليس الاقدار على اللغات صادرة عنه وكذا المخارج
بل نسبة اللسان اليها نسبة المحل الى الحال الثاني ان في هذه زيادة اضمار بخلاف ما قلناه وعلى الرابع ان المراد ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه سلمنا لكن المراد
ما فرطنا في شيء من الاحكام سلمنا ان المراد انه بين كل شيء لكن جاز ان يكون معرفة اللغات من تقدم وكذا باقي الايات وعلى الخامس النقض بتعليم الافعال اللغات
من اباءهم فلم يكن الخطاب عليهم من جعل اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من
تقدمنا ثم اصطلحوا على هذه لا يقال اذا كان لا بد من لغة توقيفية فلم يكن هذه لانا نقول منع ذلك وقولك لا يفيد التعيين وفيه نظر اذ الحجة غير مختص
بلغة خاصة وعلى السادس انه لو غير لاشتهر والمعجزات انما خفي بعضها حتى صار احاد الاشتهار غيرها والاكتفاء بالكتاب العزيز منها واختلاف فصول الاذان
لاحتمال تسويغ الجميع او غلط المؤذن فنقص او زاد مرة فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى الحجة الاولى للبهشمية المنع من انحصار التوقيف في البعثة بل
جاز ان يكون بالوحي او بعلم ضروري يخلقه الله تعالى وعلى الثانية يجوز ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها او ان لم يخلق العلم
الضروري بان الواضع هو الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من العلم الضروري بانه تعالى هو الواضع العلم الضروري بذاته وصفاته الايجابية والسلبية
اقصى ما في الباب انه يحصل العلم به تعالى ببعض الاعتبارات وذلك لا يكون معرفته تعالى فيبقى التكليف بمعرفته كما كان سلمنا لكن لا نسلم انه ينافي التكليف مطلقا
بل التكليف بمعرفته خاصة لذلك الشخص ولا ينافي التكليف لساير الاشخاص سلمنا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية سلمنا لكن جاز ان يخلقه في غير
العاقل وان قد ظهر ضعف الكلاميين فالاقرب التوقف وتجويز كل واحد منهما وان كان التوقيف اقوى **البحث الثاني** في ان اللغة لا تثبت بالقياس اختلف
الناس في ذلك فقال القاضي ابو بكر وابن سريج وجماعة من الفقهاء واهل العربية انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وليس

الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان يوجبها والقياس لا بد فيه من جامع يكون علة باعثة او معرفة واذا قيل سيبويه فالمراد انه حافظ كتابه او شبيه
سيبويه او محيط بعلمه وكذا في اسماء الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المميز عن غيره ولان المراد ما اوجب نظرا الى تحقيق معنى الاسم فان معنى العالم
من قام به علم وهو متحقق في كل من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولانه
رفع الفاعل لانه ضابط كلي وقانون استفيد من وضع اهل اللغة فلا يرفع هذا الفاعل قياسا على رفع ذلك الفاعل بل الكل انما هو في اسما وضعت على
مسميا بها مستلزمة لمعاني محالها وجودا وعدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة للعقل
على العقل ومثل اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركة للسارق في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم الزاني على اللائط لمشاركته الايلاج في المحرم
والخمر انه لا قياس لنا وجوه الاول ما سياتي من ابطال العمل بالقياس الثاني انه اثبات اللغة بالمحتمل الثالث ان اهل اللغة ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله
للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان اطلاقه على النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا احتمل كلا منهما على التساوي
فلا يدل على احدهما دون الاخر احتجوا بوجهين الاول الدوران وبيانه ان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي بالعلية فوجود
الاسم في الفرع متعلق بوجود الوصف فيه الثاني ان العرب انما سمت بالاسامي والفرس من كان في زمانهم ثم طردوا الاسم لما وجد في زماننا وكذا
رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصب ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا الباقي عليه للمشاركة في وصف
الفاعلية والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا وانه كما دل على القياس الشرعي دل على اللغوي الرابع ان النباش يقطع وشارب النبيذ
يحد كما ان اللائط يحد وذلك شرع منهم بل يجوز القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران هنا لا يدل على علية الوصف بمعنى الباعث بل بمعنى الامارة
وكما دار اسم الخمر مع الشدة المطربة كذا دار مع الشدة المعتصرة من ماء العنب وينتقض ما ذكرتموه بتسمية الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والملون
بالبياض والسواد ابلق بعدم الاطراد ودوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وعن الثاني ان التسمية ليس على نحو القياس بل العرب وضعت تلك
الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم لا لمعين ثم تسامحوا على ذلك المعين وعن الثالث بمنع دلالته على القياس على ما ياتي ومنع العموم من كل اعتبار وان عم للعقلية
وعن الرابع بمنع حد شارب النبيذ بالقياس في التسمية بل بالنص كما في قوله عم كل مسكر خمر او هو توقيف لا قياس في اللغة او بالقياس في الحكم وهو ان العلة
في حد شارب الخمر لاجل تناوله للمسكر وهو موجود في النبيذ وحد اللائط للمشاركة في المعنى وهو الايلاج المحرم لا التسمية وقطع النباش لمشاركة السارق
لا الاشتراك في التسمية كان الاقيسة الشرعية **البحث الثاني** انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
وذلك يوجب احد الامرين اما خلو البعض من الالفاظ وهو المراد او منع اللفظ المتناهي من المعاني غير المتناهية وهو محال لان وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل
ما لا يتناهى محال اما المقدمة الاولى فلان من جملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه مركب من الحروف المتناهية والمركب من
المتناهي لا شك يكون متناهيا واذا ثبت خلو بعض المعاني من الالفاظ فنقول المعاني منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه لكثرة تداولها بين الناس
وعلته من احوالهم فانه يجب وضع الالفاظ بازائها كالوجود والقدرة والالم واشباه العادة ومنها ما لا يكثر الحاجة الى التعبير عنه فانه يجوز خلوه عن الالفاظ
وذلك كانواع الروائح واعلم ان اللفظ المشهور بين الناس الخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكياء كما يقوله ابو هاشم وجماعة من مثبتي
الاحوال ان الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم بين الناس بل هي موضوعة بازاء معنى يوجب للجسم كونه متحركا لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم
متحركا اما تلك الحالة التي يجعلونها معنى يوجب المتحركية فغير معلوم الا لاكثر العقلاء فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى للحركة الا نفس كون الجسم منتقلا
وفيه نظر لان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني اليه كلها على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه
وان كان هو البشر فلا استبعاد ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله لانه واشتهر
المثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق **البحث الرابع** في تعيين الغرض بالوضع الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها المكنة من تفهيم ما تركب
من مسمياتها بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض ان يفاد بها معانيها والا لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم متوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور ولا يقال هذا وارد
في المركب اذ لا يفيد معناه الا بعد العلم بوضع ذلك المركب له فيتوقف على سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا نقول لا نمنع توقف
افادة المركب لمعناه على العلم بوضعه وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا دلالة الحركات المخصوصة على نسبة بعضها الى بعض
واذا حصلت المفردات مع النسبة فقد حصل العلم بالمعاني المركبة وفيه نظر فان الغرض من وضع اللفظ قد بينا انه تعريف الغير ما في ضمير المتكلم
من المعاني للدلالة عليها بالالفاظ سواء كانت المعاني مفردة او مركبة ولا دور هنا لانا لا نستفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ بل نستفيد -

مقصد المتكلم او غرضه

مقصد المتكلم او غرضه من المعاني المفردة من تلك الالفاظ المفردة واعلم ان الالفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية بل للدلالة على الذهنية
اما في المفرد فلانا اذا شاهدنا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بذلك فاذا ظهر لنا انه انسان سميناه باسم الانسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف
الصور الذهنية يدل على ان اللفظ يدل عليها واما في المركبات فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه والا لم يكن كذبا بل الحكم به فاذا عرفنا ان ذلك
الحكم صواب استدللنا به على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني
الخارجية والحقائق العينية وان من يتحدث على لغة باستعمال اللفظ فيما وضع له والمتخيل الصخرة انسانا انما سمى الصخرة الخارجية لما تصور
من الصورة الانسانية نعم انه حكم بمطابقة ما في ذهنه للخارج فاخطأ في الاطلاق فاللفظ الموضوع للخارج لم يختلف في نفس الامر وجواز
اطلاق اللفظ على الشيء مشروط باعتقاد انه كذلك في الخارج والكذب في المركب انما يمتنع لو كانت دلالته قطعية **البحث الخامس** في كيفية معرفة
الوضع اعلم ان الامور الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة وهما عربيان فيجب البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة حيث انهما
واردان بلغة العرب لما سيعرف من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض الى معرفة هذه الاشياء لتعلقها بالنقل
فاذن طريق المعرفة اما النقل او المركب من العقل والنقل اما النقل فهو متواتر وهو ما يعلم وضعه بنقل مفيد للعلم كالسماء والارض ورفع
الفاعل ونصب المفعول واما الاحاد فهو كثير واما المركب فهو كما اذا استفدنا بالنقل جواز الاستثناء من الجمع وان الاستثناء اخراج ما لولاه
لدخل فيعلم بالعقل بواسطة النقلين ان الجمع للاستغراق وقد اعترض بامتناع التواتر فان الالفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس
قد اختلف الناس فيها اختلافا يمنع معه القطع فكيف الالفاظ الخفية وبيانه انهم اختلفوا في لفظة الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية
والاخرون جعلوها عربية واختلفوا فقال قوم انها موضوعة والاخرون انها مشتقة واختلف الفريقان اختلافا عظيما وكذا اختلفوا في الايمان
والكفر والصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما اعظما الوركين ولا شك في انه غريب وكذا
اختلفوا في صيغة الامر والنهي وصيغ العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله ومعظم شهرتها وان كان الظاهر حاله ذلك فكيف الخفي وكيف يدعى
التواتر في مثل ذلك ولا يمكن دعوى التواتر في علم معانيها في الحكمة كاطلاق لفظ الله تعالى على الاله تعالى وان خفي الموضوع له هل هو الذات او المعبودية
او القادرية وكذا غيرها لان ذلك يوجب الشك في المسمى لانا اذا علمنا اطلاق لفظة الله تعالى على الاله من غير ان يعلم هل المسمى الذات او كونه معبودا
او قادرا على الاختراع او ملجأ الخلق او كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المستعمل فيها هذا اللفظ لم يعلم المسمى قطعا وايضا من شرط
التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك يتعذر علم الثبوت في جميع لان منقولي النحو واللغة والتصريف فلعلنا حصول الشرط في زماننا لا يلزم علمنا
من شاهد ناقليه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا الى ان ينتهي النقل عن الرسول عم ولانها لو وجد وضعها لاشتهر لتوفر الدواعي
على نقله لانا نقول كل من سمع لغة معينة من غيره لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر بل غايته نقلهم الاسناد الى اسناد او كتاب مصحح وليس وضع اللفظ
لمعنى من الامور العظيمة التي يشتهر نقلها وتتوفر الدواعي عليه ولانا نسمع من كثير من العرب في زماننا الفاظا فاسدة ولعلها تحتمل مع انا لا نعرف
المغير ولا زمانه سلمنا لكن قد اشتهر بان اللغة انما اخذت عن جمع محصور كالخليل وابي عمرو بن العلاء والاصمعي وابي عمرو الشيباني وامثالهم
وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم ولا يكفي القطع بصدق بعضها فانه غير معلوم العين فاللفظ الا يجوز ان
يكون خطأ واما الاحاد فلا يفيد الا الظن ومعرفة القرآن والسنة يتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف واذا كانت مظنونة كان مدلول
القرآن والسنة ظنيا وهو باطل بالاجماع ولان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح في الناقل وهو منتف هنا فان اجل ما صنف في النحو
واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيون في كتاب سيبويه وفي مصنفه ظاهر واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن
جني في الخصائص بابا في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وباب
اخر في الغريب يعلم الامر ابن احمد الباهلي ... عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها وكذا في المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم
ونسب الاصمعي الى الخلاف وزيادة الفاظ في اللغة التي هي لم تكن ومن العجب اقامة الاصوليين الدلالة على ان خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقيموا في اللغة
التي هي الاصل فكانت اولى وكان يجب ان يبحثوا عن رواتها وجرحهم وتعديلهم كما في رواة الشرع وايضا فان الرواية تقبل مع عدم التطرق اليها بالزيادة والنقصان
وقد حصلا هنا واما الزيادة فكما نقل عن رؤبة وابنه والاصمعي والمازني واما النقصان فقد ادعى ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح
منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر رجعت العرب اليه وطلبوا جمع الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه فلم نحفظ الا القليل وروى ابن جني عن يونس بن حبيب وابي عمرو بن العلاء انه ما انتهى مما قالت العرب الا اقله ...

يؤذن بتطرق التغيير واعتراضنا لا احد على اللغة متعذر الصحابة عن ضبط ما شاهدوه من اليوم حتى تواتر هو فصول الاذان والاقامة والجهر بالقراءة وغ
البديهي فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب مع قلة وقتها وعدم اشتغالهم بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما
الاستدلال بالمقدمات النقلية فانا لو اثبتنا المناسبة على الواضع وانما يمتنع لو كان الواضع هو الله تعالى وذلك غير معلوم فلا يحصل الجزم بالاح
لا يقال قد اجمعوا على الاستدلال بهذا الطريق في مباحث النحو والتصريف والاجماع حجة لانا نقول اثبات الاجماع سمعي وكل سمعي فرع على النحو واللغة
والتصريف فلو اثبتنا الاصل بالاجماع لدار والجواب عن هذه الاشكالات ان من النحو واللغة والتصريف ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك وانها في الاز
الماضية كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالهما في معنيهما الان وفي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والقدح في مثل ذلك غير مقبول لجريانه مجرى شبه
السوفسطائية ومنها ما يعلم بالاحاد واكثر الفاظ القران من الاول في نحوه وتصريفه فقامت الحجة به واما الثاني فقليل جدا فيتمسك به في ظنيات
المسائل في عملياتها ووجوب العمل بالظن يثبت بالاجماع والاجماع يثبت بالقسم الاول العلمي لا بالثاني الظني **الفصل الثاني** في تقاسيم دلالة الالفاظ وفيه
مباحث **الاول** اللفظ اما ان يدل على المعنى بتوسط وضعه له فيكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف او بتوسط دخوله فيما له
الوضع فيكون الدلالة تضمنا كدلالة البيت على احد جزئيه او بتوسط لزومه لما له الوضع وتسمى دلالة الالتزام كدلالة البيت على وقاية الحر والبرد وكدلالة السقف
على الجدار والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع معينا بالتوسط في الدلالات الثلث ليخرج اللفظ المشترك
بين الكل والجزء او بينه وبين لازمه والمطابقة وضعية صرفة والباقيتان مشاركة والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم المركب والملزوم
مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني والا لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع فيه وعدم دخوله في الموضوع له
فلو لم يلزم من العلم بالماهية العلم به انتفت الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي فيدلان الجوهر والعرض متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احد
الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط ثم الحق وجود الدلالة مع معاندة الخارجية كدلالة العدم على الملكة في اللزوم الذهني
شرط لا سبب **البحث الثاني** في المفرد والمركب اعلم ان الالفاظ تحذو حذو المعاني وكان من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب فكذا من الالفاظ مفرد
ومنها مركب وذلك لان الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على شيء البتة حين هو جزؤه فيسمى مفردا كزيد واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركبا
ومؤلفا هو لا وقيل المفرد اللفظ بكلمة واحدة والمركب ما اشتمل على كلمتين فصاعدا فعلى هذا نحو بعلبك مركب بهذا المعنى دون الاول ونحو يضرب بالعكس والنسبة الاول
التركيب في نحو ضارب ويخرج ما لا يحصر وليس بجيد اذ الدال على المجموع وما يدل لجزء من اجزائه دون الباقي غير واقع لانه غير مهمل الى مستعمل فهو غير مفيد ونحو
عبد الله اذا جعل علما على شخص مفرد حال العلمية لان كل واحد من جزئيه لا يقصد به الدلالة على شيء اصلا ولا ينافي ذلك القصد بارادة اخرى فباعتبار
اخر وهو اعتبار الوصفية فانه حين يكون مركبا **البحث الثالث** في الذاتي والعرضي اعلم ان اللفظ المفرد اما ان يمنع نفس تصوره من الشركة فيه فهو الجزئي الحقيقي و
يطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم لا عموم الجنس لانفكاكهما تصورا او لا يمنع فهو الكلي وانقسامه بالنسبة الى الوجود الخارجي وتعدد افراده ستة
وبالنسبة الى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي اما نفس الماهية او جزؤها فالاقسام ثلثة الاول ان يكون الكلي نفس الماهية وهو النوع الحقيقي ويرسم
بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية ويطلق النوع على اخص الكليين المقولين في جواب ما هو
وهو الاضافي وبينهما عموم من وجه الثاني ان يكون جزء الماهية فان كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فهو الجنس ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وهو ان كان الشركة فمنه قريب ومنه بعيد وان لم يكن مقولا في جواب ما هو بل هو في جواب اي ما هو فهو الفصل ويرسم بانه
كلي يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره الثالث ان يكون خارجا عن الماهية ويسمى العرضي وهو اما ان يختص بحقيقة واحدة ويسمى الخاصة ويرسم
بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض وهو اما ان يختص بحقيقة واحدة وتسمى الخاصة ويرسم بانها
كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض العام ويرسم بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا عرضيا
فالكليات هذه الخمسة لا غير وللذاتي خواص ثلث الاولى انه يمتنع تصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا اي يتقدم عليه في الوجودين والعدمين
الثانية انه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له الثالثة عدم احتياجه الى علة مغايرة لعلة الماهية فان جاعل السواد هو الذي جعله لونا والاولى حقيقية والباقيتان
اضافيتان وقد يتصاعد الاجناس مترتبة فلا بد من الانتهاء الى ما لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس ويتنازل الانواع الى ما لا نوع تحته وهو السافل و
بينهما مراتب متوسطة والعرضي قد يكون لازما وقد يكون مفارقا واللازم اما للماهية او للوجود والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه وعلى كلا التقديرين
فاما سهل الزوال او عسره واللازم اما بوسط او بغير وسط فهذه جملة مختصرة في الكليات والاستقصاء ذكرناه في كتبنا المنطقية **البحث الرابع** في
بسائط الكلام اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة فهو الحرف وان استقل فان لم يدل على الزمان المعين بصيغته وحده فهو الاسم وان دل فهو الفعل و

الفعل مكان

الفعل حكاية بخلاف مسميه والاسم قد يدل على معنى هو الزمان كاليوم والامس وقد يدل على معنى جزؤه الزمان كالمتقدم والمتاخر والصبوح
والغبوق والزمان هنا غير معين وانما يعينه بالتصريف كتقدم ويتقدم واصبح ويصبح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم وايضا الاسم اما ان يكون
مفهومه مانعا من الشركة فاما ان يفتقر الى ما يرجع اليه وهو المضمر او لا وهو الاعلام او لا يمنع فقد يكون اسما للماهية كالسواد ويسميه
النحويون اسم الجنس او لموصوفيتها بماهية وهو المشتق كالضارب وهو يفيد ما هو مجهول عند السامع من حيث الذات معلوم من حيث هو الوصف
ويختص بصحة الاخبار عن مسماه بمجرد ذكره بخلاف مسميه لا يقال هذا اخبار عنهما خاص لانا نقول الاخبار عنهما لا بمجرد ذكرهما بل معبرين عنهما باسمين لا يقال
يصح ان يقال ضرب فعل ماض وفي حرف جر لانا نقول الاخبار هنا عن اللفظ لا عن المسمى لا يقال يصح ان يقال ضرب لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره لانا نقول الاخبار
هنا عن اللفظ ايضا لامتناع ان يكون مسمى ضرب مسمى وينقسم الى صحيح وهو ما لم يكن في اخره الف ولا ياء قبلها كسرة والى معتل اما مقصور وهو ما كان
في اخره الف او ياء قبلها كسرة وان كان في اخره همزة قبلها مدة فهو الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يدخله جر وتنوين او
غيره وهو ما لا يصلح ذلك فيه من المعربات واما مبني وهو ما شابه مبني الاصل والاسم اما ظاهر واقل ما يكون من ثلثة احرف فحذف من الاحاد مع
ودونها بالنسبة الى تسميته الذي يمكن وجود الثلثة فيها وقد يحذف الثالث لعارض كيد ودم واب ولان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف
عليه لا يكون متحركا ولا بد من متوسط للتنافر بين المتحرك والساكن فوجب الثلثة لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافر بينه وبين الاخير وان كان
ساكنا تنافر هو والاول لانا نقول انه متحرك ولا منافرة بينه وبين الاخير من حيث ان اللسان قد عرض له الطلم بتوالي المتحركين فطلب الراحة
بالساكن واما مضمر اما متصل كالتاء من فعلت والكاف من ضربك والياء من غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم كاسماء
الاشارة نحو ذا وتا وتثنيتهما وجمعهما وقد يدخل عليه ها التنبيه في اوله وكاف الخطاب في اخره والمنسوب ما دخل عليه ياء النسبة كهاشمي وعلوي
والفعل ينقسم باقسام الزمان الى ماض كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويختص لاحدهما بالقرائن كاللام للحال
والسين وسوف في المستقبل ويختص المضارع بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والتاء والياء واما فعل الامر فانه يؤخذ عنه حرف
المضارعة والماضي اذا اسند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير وافعال المضارعة عدا الغائب عند بعضهم مركبة وهذا احرى
مفردة واما الحرف فانه اداة به رابطة بين الاسم والفعل واقسامه ثلثة الاول ما يكون حرفا خاصة كمن والى وفي وحتى والتاء واللام وباء القسم وواو
وتاؤه والثاني ما يكون حرفا تارة واسما اخرى كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ الثالث ما يكون حرفا تارة وفعلا اخرى كحاشا وعدا وخلا
العبث في ذلك كله انتم الله نعم **البحث الخامس** في نسبة اللفظ الى المعنى اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى او بالعكس
فالاقسام اربعة الاول ان يتحدا معا فان كان المعنى مانعا من الشركة لنفس تصوره فهو العلم او المضمر او المبهم على ما سبق وان لم يمنع فهو الكلي فان تساوت
افراده فيه فهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه وان تفاوتت بان كان بعضها اشد فيه من الاخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج او كان
بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها اقدم من البعض الاخر فيه كالوجود للعلة والمعلول سمي مشككا من حيث مشابهته
للمتواطي باعتبار اتحاد المعنى وللمشترك باعتبار اختلاف افراده فيه فالناظر فيه يشكل هل هو مشترك او متواطي وللنافيه نظر ذكرناه في كتبنا العقلية
الثاني ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس سواء تباينت المسميات بذواتها كهذا المثال او كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم
او صفة للصفة كالناطق والفصيح الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المترادفة كالاسد والليث سواء كانت من لغة واحدة او من لغات
الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى ويسمى المترادفة كالانسان والبشر سواء كانت من لغة هذا اللفظ لا يخ اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى
الثاني او وضع لهما معا والاول ان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان كانت دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى سمي بالنسبة
اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل اللغة وشرعيا ان كان هو الشرع كالصلوة والزكوة وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة او الخاص
كاصطلاح النحاة والنظار وغيرهم وان لم يكن اقوى فبالنسبة الى الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا فان كان جهة النقل المشابهة سمي مستعارا
وان كان اللفظ موضوعا لهما معا فان كان دلالته لهما على السواء فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون
اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذلك وحده معلوم فكان مشتركا من هذه الحيثية وكون المراد هذا او ذلك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثية
وقيل بالعكس وان كانت دلالته على احدهما اقوى سمي اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا وفيه نظر فانه يعطي كون المشترك
جزئيا للموضوع اللفظ لمعنيين دفعة وكون الظاهر والمأول جزئيا له وليس بجيد اما اولا فلان الاشتراك في المشترك انما كان الوضع بل
لو وضع اولا لمعنى واستعمل فيه ثم وضع ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه وتساوى الاستعمالان فيهما سمي مشتركا واما ثانيا فلان الظاهر والمأول قد يوجد في

الوضع الواحد كان الحقيقة والمجاز لا بد وان يقال ان وضع لمعنيين وضعا اولا سواء كان الزمان واحدا او متعددا وسواء كان الواضع واحدا او اكثر
فهو المشترك والا فما تقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد له واريد منه فهو النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو
الظاهر والمرجوح هو المأول واعلم ان الاقسام الثلاثة الاول اشتركت في الوحدة وعدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذا عرفت
هذا فنقول النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالمشترك بينهما وهو مطلق
الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس براجح ولا مرجوح والمأول مرجوح فلا يكون راجحا مطلقا فقد اشترك المجمل والمأول في عدم الرجحان
الا ان المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح والمأول مرجوح فيقال للمشترك بينهما المتشابه فهو جنس لنوعي المجمل والمأول البحث السادس في اللفظ المركب قد
عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة الغير ما في الضمير عند المحاورة وانما يكثر ذلك في المركبات فالقول المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية اي وضعية
اولا والاول اما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء ويسمى الاستفهام او طلب التحصيل فان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال
وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس وسواء كان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان لم يفد طلب شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب
لذاته وهو الخبر والقضية والقول الجازم او لا يحتملهما ويسمى التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب وانحصر بالاستقراء وفيه نظر فان
التمني والترجي يشعران على الطلب وقد جعلا في التقسيم قسيميه وكذا الطلب مثل القيام فانه خبر ويدل على طلب الفعل دلالة اولية واما دلالة الالتزام فاعلم
ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معاني المفردات او من تركيبها فالاول ان كان المدلول عليه بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضاء
وذلك الاشتراط اما قد يكون عقليا مثل رفع عن امتي الخطأ فان العقل دال على عدم الصحة الا باضمار الحكم الشرعي وقد يكون شرعيا كاعتق عبدك عني فانه يستلزم تحصيل
الملك اذ لا يمكن الوفاء به شرعا الا معه وان كان المدلول بالالتزام مما فهم من التركيب فاما ان يكون مكملا او لا كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب او لا
يكون وح فقد يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه يدل
بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون عدميا مثل ان تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة رفع عن امتي الخطأ على
الاضمار ليس مستفادا من المفردات بل من التركيب البحث السابع في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان اللفظ ان لم يكن له معنى كان مهملا وان كان فاما ان يكون ذلك
المعنى لفظا او لا يكون والثاني تقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يدل على معنى او لا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد
دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها واصنافها فان لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد يتناول لفظة الرجل وهو لفظ مفرد دال على
معنى مفرد وكذا الامر والنهي والعام والخاص وامثالها الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع لمعنى مركب كلفظة الخبر فانه يتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ
مركب وضع لمعنى مركب الثالث لفظ دال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف المعجم فانه يتناول كل واحد من حروف الهجاء وتلك الحروف لا تفيد شيئا
لا يقال الالف اسم لتلك المدة فله معنى لانا نقول لا نريد من معنى دلالته سوى افادته لتلك المدة الرابع لفظ دال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى وليس بموجود
لان التركيب انما يحصل لغاية الافادة فاذا انتفت الافادة انتفى التركيب الفصل الثالث في الاسماء المشتقة وفيه مباحث الاول في الاشتقاق قال الميداني
الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وفيه نظر لانتقاضه بالماضي اذ انسب الى المستقبل والمصغر بالنسبة الى اصله
ونظائره ولان الاشتقاق ليس الوجدان وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وينبغي التقييد بالاصول وقيل ما وافق اصله بحروفه
الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقيل ما ميز به اسماء المعاني من شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وكيفما كان عرف فلا بد له من اركان
اربعة اسم موضوع لمعنى ولفظ اخر له نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين في الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركة
فقط او فيهما معا اما بالزيادة او بالنقصان او بهما معا قال فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحق انها خمسة عشر والظاهر ان فخر الدين الرازي راى التغيير
بزيادة ونقصان في كل من ثلثة حرف وحركة وفيهما معا ومضروب الثلثة في نفسها تسعة وليس كذلك فان الجنسين البسيطين اعني الزيادة والنقصان يحصل منه ستة
متناسبة اما زيادة الحرف او زيادة الحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة او زيادتهما معا او نقصانهما معا والجنس المركب يحصل منه تسعة لانا فان الزيادة
مع النقصان اما ان يتعاقبا في الحركة فقط او في الحرف فقط او فيهما معا فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها او نقصانها مع زيادة الحرف او نقصانها مع
مع زيادة الحركة والحرف فهذه ثلثة ذكر منها الثلث واهمل الباقيين والذي في الحرف نقصانه مع زيادته او نقصانه مع زيادة الحركة او نقصانه مع زيادتهما
فهذه ثلثة ذكر منها الثاني فقط والذي فيهما معا نقصانهما معا مع زيادتهما معا او نقصانهما معا مع زيادة الحركة او نقصانهما معا مع زيادة الحرف فهذه ثلثة
ذكر منها الاول فقط فقد ظهر ان الاقسام خمسة عشر الاول زيادة الحركة فقط كطلب من الطلب زدت حركة اللام فانها في الفعل متحركة لكونها حركة بناء
وفي الاسم ساكنة الكلمة عليها من لو اعتد لها متحركة كالجزء من الفعل بخلاف حركة المصدر فانها حركة اعراب وهي ساقطة الاعتبار بعد تعبير الطرق وهاهنا

تغير الطرق

تغير الطرق وهاهنا في المعرب والاشتقاق انما هو من صيغة المصدر التي بنى عليها وحركة الاعراب طارية بعد البناء غير ثابتة ولا لازمة فكان الاصل عدمها وفيه نظر
فانا نقول ما تعني بحركة الاعراب ان عنيت بها الشخصية كالرفع او النصب سلمنا انه غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة ونظر الاشتقاق
ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة فان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم لزومها فان قلت الاعراب طار على الاسم بعد تمام مفاصله السكون وقول
النحويين اصل الاسم الاعراب انما هو لان نظر النحوي انما هو في الاسم من حيث هو في التركيب ولا شك في اصالة الاعراب من هذه الحيثية ونظر الاشتقاق
في الاسم من حيث الوضع الافرادي كنظره في الفعل نظرا الى الوضع اصله الوقف فانهم نصوا على ان اصل الفعل البناء واصل البناء الوقف فكيف تغير حركة العارض
البنائية اصلا وايضا في المثال ضرب من الضرب الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط الثالث زيادتهما معا طالب من الطلب
زدت الالف وحركة الباء الرابع نقصان الحركة فقط كحذر من حذر نقصت حركة الراء للبناء الخامس نقصان الحرف فقط كخف من الخفوف نقص الواو
فقط السادس نقصانهما معا كعد من العدة نقص الهاء التي هي عوض الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف كرم من الكرم وشرق من
الشرق فنقص فتحة و زيد ضمة وكسرة وفيه نظر فان الاعتبار هنا بالحركة النوعية لا الشخصية والاولى في الامثال الثامن نقصان الحركة مع زيادة
الحرف عليم من علم نقص فتحة اللام البنائية وزدت الياء وكذا عاد من العد ونقص حركة الدال وزدت الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما معا
اضرب من الضرب نقص حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته كدينان من الديانة نقص التاء وزدت
ياء ساكنة وفيه نظر لان الحركة لازمة لنون الديانة معدومة في دينان فهو من باب زيادة الحرف مع نقصانها والمثال الجيد وكف من الوكيف الحادي
عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقص الالف وزدت فتحة التاء البنائية الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما معا كالجوف نقص
الواو وزدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف اسم من الوسمي زدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقص الياء وفتحة الواو الرابع
عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقص الواو وحركة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحروف كالرمة الكلا
نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمها في الثانية وزدت الفاعيد الكاف البحث الثاني في قواعد الاشتقاق اعلم ان النحويين اختلفوا
فذهب البصريون الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالف فيه الكوفيون وادعوا العكس والحق الاول لنا ان المصدر جزء من الفعل فيكون سابقا فلا
يجوز اشتقاقه منه اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث خاصة والحدث جزء من المجموع المركب ومن الزمان
لا يقال لا يلزم من كون المعنى جزءا سبق لفظه لانا نقول قد اشترك المعنيان في الحاجة الى التعبير عنهما ووجود القرينة والداعي يوجبان الوضع فحصول الجزء
سابق واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل واما الثالثة فلان المصدر لو اشتق من الفعل لتأخر عنه لكنه متقدم عليه فيدور واما اسم
الفاعلين والمفعولين فقد ذكر ابو علي في التكملة انها مشتقة من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل ابو علي بكونها جارية على سنن الافعال وطريقها والافعال
اصولها القريبة والمصادر التي هي اصل حقيقة اصولها البعيدة واذا ثبت هذا كان لنا ان نشتقها من الافعال لاصالتها القريبة ومن المصادر لاصالتها
البعيدة واعلم انه لا منافاة بين قولنا ان حروف المشتق منه الاصول موجودة في المشتق وبين نقصان الحروف فان المشاركة من الحروف الاصلية بحسب
الاصل ثم يطرأ النقصان لعارض يوجبه فان عد من الحروف سقطت الواو فيه بعد ان كان بها الفا عاد من التقاء فالمشاركة في الحقيقة حاصلة لحصولها في الاصل
قبل طريان الحروف واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة او نقصانها زيادة حركة واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها
بالنوع سواء كان ذلك حركة واحدة بالشخص او حركتين او اكثر او ايضا حكم الحروف والمركب من الحركة والحرف في الزيادة والنقصان البحث الثالث في ان صدق
المشتق هل ينفك عن صدق المشتق منه ذهب الجبائيان الى ان العالم والقادر والحي اسماء اشتقت من العلم والقدرة والحياة ثم ان هذه الاسماء صادقة في حقه من غير
حصول علم وقدرة وحياة فان المسمى بهذه انما هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهي غير ثابتة لله تعالى فانه عالم حي من دون قدرة وعلم
وعلم وحياة اما ابو الحسين البصري فان المسمى بالقدرة عنده نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية فهذه الاحكام ثابتة له تعالى فيكون له قدرة وعلم وقدرة
اما الاشاعرة فانهم اثبتوا الله تعالى المعاني وهي القدرة والعلم والحياة وغيرها واشتقوا منها هذه الاوصاف وهذه المسئلة مبنية في علم الكلام وقد ابحثنا
هاهنا والمعتزلة انهم يقولوا لما اوجبت هذه الاوصاف احوالا للذات كما اوجبت في حقنا اطلقناها عليه تعالى البحث الرابع في ان بقاء المعنى هل هو شرط
في الصدق ام لا اختلف الناس فيه فقال قوم انه بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق حقيقة واختاره فخر الدين الرازي وقال اخرون انه لا يشترط
واليه ذهب الشيخ ابو علي سينا وابو هاشم الجبائي وقال قوم انه يشترط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا ان نحو الاول ان الضارب من حصل له
الضرب مطلقا فهو اعم من قولنا حصل له الضرب الان او في الماضي لانه قابل للقسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه الثاني اتفاق اهل العربية
على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك الثالث لو كان صدق المشتق مشروطا بحصول المشتق منه لما صح اطلاق اسم

المتكلم والخبر واليوم والامس وما جرى مجراها حقيقة في شيء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية فاذا
تامة لا لكل واحدة منها ومجموع تلك الحروف لا وجود له وانما الموجود منه واحد واحد فلو كان وجود المشتق منه شرطا لما صدق الا في
المشتق هنا لان الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او تخصيص الدعوى بجعله شرطا ان كان الحصول ممكنا والا فاحد اجزائه الاخير او حصول
المشتق منه اما بمجموعه او باجزائه او نقول هذه الالفاظ ليست حقايق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم ينتقض بالخبر فانه
لا شك في ان كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك كل جزء من اليوم والشهر والسنة ليس يوما ولا شهرا ولا سنة والفرق بين مكون
الثبوت وغيره منفي بالاجماع ونفي الحقيقة باطل لان الاستعمال ان كان مجازا استدعى الحقيقة والا فالمطلوب وقد علم ضرورة انها ليست حقايق
فتعين ان معانيها تكون حقيقة فيها الرابع الايمان يصدق حقيقة على من لا يباشر التصديق لا العمل ولا المجموع مع انه حقيقة في احدها الا
الخامس الفرق واقع بالضرورة بين قولنا ضارب في الحال وبين قولنا ضارب امس ولا يتحد معناهما السادس يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب
منه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا انه ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واعترضوا على الاول
بان التقسيم كما يرد الى الماضي والحال يمكن ان يجعل المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يبقى ثبوت الضرب اعم من ثبوته في الحال والمستقبل
فان اقتضى انقسامه كونه حقيقة في الماضي اقتضى ذلك في المستقبل وهو خلاف الاجماع وعلى الثاني انهم انما قالوا اذا كان بمعنى المستقبل فيكون
المشتق حقيقة فيما سيوجد مجازا بالاجماع وعلى الثالث ان المعتبر حصوله بتمامه ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع
من كون اطلاق المؤمن على النائم حقيقة كما لا يجوز ان يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا لليقظان انه نائم لنوم سبق والجواب عن الاول
حصول الفرق فان الضارب من ثبت له الضرب وفي المستقبل لم يثبت له الضرب فصار الاول حقيقة بخلاف الثاني ولان فيه تقليل المجاز فكان اولى
وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ما بينا من عدم القائل بالفرق ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور لان الاكثر قال المتكلم قبل ان يحكم
بان المشتق منه هل يصح بقاؤه اولا فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف
وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر عليهم تعظيما لشانهم والاصل في ذلك ان لفظة الكفر موضوعة في عرف الشرع لمعنى مغاير ما وضع في اللغة
وللواضع ان يخصص في وضعه ما لولا التخصيص لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث اطلقت القارورة والنجم على معان خاصة لولا تخصيصه لكان
اعم ومنع الشارع من اطلاق لفظ الكفر الذي وضعه بازاء معنى على من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق عليه انه ضارب لكذب عليه
انه ليس بضارب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما نقيضان عرفا لان من اراد تكذيب من قال زيد ضارب قال زيد ليس بضارب وكل
نقيضه والا لما استعمل في ذلك واذا ثبت تناقضهما فصدق احدهما يوجب كذب الاخر وبيان كذب التالي انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال
فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب من وجوه الاول انه مغالطة لان قولنا ضارب
في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي اجزائه فانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج ليس بفرد صدق قولنا الزوج ليس بعدد والثاني يجوز
ان يكون حكم الجزء وحده يخالف حكمه مع غيره فلا يلزم من صدق ليس بضارب الان صدق قولنا ليس بضارب الثالث يمنع التناقض بينهما لما
من ان المطلقتين لا بد من اعتبار الدوام في احدهما والوقت منها الرابع سلب الضاربية في الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم
اعم من الضاربية في الحال وهو ممنوع وح لا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم لا يقال قولنا هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا
ثبت صحة سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه اعادة الدعوى بل الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب اعم
من الضارب في الحال الخامس انما يتعارضان في التناقض عند توافق الحكمين على ارادة زمان معين اما مطلقا وغيره اما مطلقا فلا السادس معارض
بانه يصدق في الحال انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واذا صدق انه ضارب
كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكرنا من التناقض بينهما وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من صدق ضارب عليه حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا في
الامس ولصحة سلبه في الحال البحث الخامس في انه هل يجب الاشتقاق مع القيام بالمحل اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم ام لا
فاوجبه الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومبنى الخلاف قول المعتزلة ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة في الاجسام ثم قالوا الله تعالى متكلم
لو كان كذلك لوجب ان يشتق لتلك الاجسام اسم المتكلم لقيام المعنى الذي يجب منه الاشتقاق بها والحق خلافه لنا ان انواع الروائح والالام قائمة بمحالها
مع انه لم يشتق لمحالها منها اسم وفيه نظر لاستدعاء الاشتقاق وجود لفظ المعنى ولان القتل والضرب امور قائمة بالمقتول والمضروب وقد اشتق منها
اسم القاتل والضارب لغير من قام به وهذا الدليل كما دل على مطلوب المعتزلة كذا دل على مطلوب لم اعرفه وهو صحة ان يشتق لغير المحل اسم من تلك المعاني القائم

بالمحل فانهم سموا

بالمحل فانهم سموا الله تعالى متكلما بكلام قائم بالاجسام والخلاف فيه مع الاشاعرة ايضا فانهم منعوا في المقامين اعترضت الاشاعرة بان الجرح ليس
هو الاثر القائم بالمجروح بل تأثير قدرة القادر فيه وذلك التأثير حاصل بالفاعل فقائم به وكذا القتل والضرب والجواب لا معنى لتأثير القدرة
في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زايدا لزم التسلسل وايضا فاما ان يكون قديما فيستلزم قدم الاثر لان قدم النسبة يستلزم قدم
ما يتوقف عليه واما ان يكون حادثا فيفتقر الى تأثير اخر فيتسلسل وايضا الخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو
نفس المخلوق والخلق غير قائم بذات الله تعالى لانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا تسلسل لا يقال الخلق عبارة عن
التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد فلما انتسب هذا التعلق الى الباري تعالى صح الاشتقاق فانا اطلقنا الخلق على هذا المعنى المجازي الذي
هو من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم اعني الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة لانا نقول التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق
والقدرة والنسبة متاخرة فهو حادث فغير قائم بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهو اذا قائم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه
حادث فيفتقر الى تعلق اخر وايضا المفهوم من الضارب ليس الا شيء ذو ضرب او له ضرب ولفظة ذو وله لا يقتضيان الحلول وايضا لفظة اللابن
والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق البحث السادس في مفهوم المشتق مفهوم الاسود شيء ما له
سواد ولا يدل على خصوصية ذات الشيء بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق انسان بدليل
خارج لا من حيث وضع الناطق فانه وضع لشيء ذي نطق لانا اذا قلنا الناطق انسان او الاسود جسم كان كلاما صحيحا مقبولا عند العقل ولو دل
الناطق على خصوصية الانسان والاسود على خصوصية الجسم صار كما لو قلت الانسان ذو النطق انسان او الجسم ذو السواد جسم وهو هذر وسبب
الغلط الذي وقع في الوهم في معنى المشتق الفصل الرابع في الالفاظ المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة
الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد فخرج بالمفردة الحد مع المحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان الدالان على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم
والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المؤكد ظاهر فان المترادفين يفيدان فايدة واحدة من غير تفاوت
والمؤكد لا يفيد عين المؤكد بل تقويته والفرق بينه وبين التابع ان التابع لا يفيد وحده والمترادف بالضد فيهما وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الحد
والمحدود مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطأ فان الحد يدل على المفردات والمحدود يدل على اسم الشيء جملة والتابع لا يفيد بخلاف المترادف
كما تقدم البحث الثاني في ابانة ذهب اكثر الناس الى ابانة وذهب شاذ من الناس الى عدمه والحق الاول لنا انه ممكن في الحكمة وواقع في
اللغة اما امكانه فضروري اذ لا استحالة في ان يضع واحد او اثنان لفظين لمعنى واحد او مع تغاير الواضع فلفائدة الوضع واما الحادثة
فلاتساع العبارة وكثرة الوسايل والاول لتحصيل الروي والسجع وتيسير النظم وتسهيل القافية والوزن والتجنيس والمطابقة وغير ذلك
واما الوقوع فظاهر فان معنى جلوس وقعود واحد ومعنى اسد وليث وسبع واحد وغير ذلك والترجيحات التي يذكرها الاشتقاقيون
لا ضرورة اليها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه الاول فايدة الوضع وهي اعلام الغير ما في الضمير يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثاني
خاليا عن الفايدة ومثله لا يجوز صدوره من الحكيم الثاني الغالب في الاستعمال تكثر المسميات عند كثرة الاسماء فيكون دالا على المعاني من المسميات
عند تعدد الاسماء واقرب الى تحصيل غرض من اهل الوضع فيكون هو الاصل الثالث حفظ اللفظ الواحد اخف مؤنة من حفظ الزايد عليه اذا
افاد فايدته والاصل التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفايدتين والادنى للادنى الرابع يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقة لكل
واحد او الاخلال بالفهم وانتفاء فايدة الوضع والتالي بقسميه باطل بيان الشرطية ان الوضع اذا كثر واتحد المسمى لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة
او البعض فيلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض الاخر الثاني فلا يحصل فايدة التفاهم عند التخاطب والجواب عن الاول المنع
عدم الفايدة فقد بيناها وعن الثاني ان الاغلبية غير مانعة من الوضع كما في المجاز والمشترك وعن الثالث ان المشقة متعينة ان يحفظ البعض
دون الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظه كل الناس وهو الجواب عن الرابع البحث الثالث في علة الترادف ان كان من قبيلتين
فهو الاكثر في سببه كان احدهما وذلك بان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور لها بالوضع الاول
ثم يشيع الوضعان فيحصل الترادف وان كان من قبيلة واحدة فله فائدتان احدهما تسهيل الاقتدار على الفصاحة فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين
ويمكن بالاخر وكذا القافية والسجع والقلب والتجنيس وساير اصناف البديع كما بيناه اولا الثانية التمكن من التادية للمقصود باحدى العبارتين عند
نسيان الاخرى واعلم ان احد المترادفين اذا كان اظهر عند بعض الناس كان حدا لجهة الاسم الخفي وقد ينعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين وقد ذهب
قوم من المتكلمين الى ان معنى الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه عند القايل وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال

البحث الرابع في صحة اقامة كل من المترادفين بدل صاحبه اختلف الناس في ذلك فاختاره المحققون ومنع منه جماعة منهم فخر الدين الرازي والحق
الاول لنا ان التركيب والاسناد بالفاعلية او المفعولية امر عارض بالعقل اولا وبالذات انما هو للمعاني وثانيا وبالعرض للالفاظ فان الحدث للمعاني
وصح الاسناد باي عبارة كان فانه لما صح نسبة معنى القعود الى زيد جاز ان نقول قعد زيد وجلس زيد ولما امتنع نسبة المعنى الى الحاجب
الوجود امتنع اسناد نسبة المعنى اليه بالعبارتين معا واي عاقل يرضى لنفسه منع اسناد المعنى الى غيره اذا امر هنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك المعنى
الى ذلك الغير بلفظ اخر وهل للعبارات مدخل في ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيد عين ما يفيده الاخر وضم المعنى الى غيره من توابع المعاني ومن
الالفاظ احتج بانه لو صح لصح خدا اكبر والتالي باطل فكذا المقدم والجواب المنع من الملازمة ان قصد تكبيرة الاحرام لان الصلوة يجب فيها الاتيان
بالعبارات الخاصة لا بما يرادفها لتعبد الشرع بها لا عقليا ولا عرفيا وان قصد غيرها جوزناه ومنعنا انتفاء التالي على ان جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك
مطلقا سلمنا المنع مطلقا لكنه انما لم يجز ذلك لاختلاط اللغتين فلم قلتم بالمنع في اللغة الواحدة **البحث الخامس** في التاكيد (من مباحث التاكيد) التاكيد اللفظ الموضوع لتقوية ما
يفهم من لفظ اخر معه نظرا الى ان التاكيد معنى مغاير للفظ والاجود انه تقوية المعنى بلفظ الموضوع لها او للمعنى فقولنا بلفظ اخر يخرج ما يفهم تقويته
المعنى بغير الالفاظ من الاشارات او الحركات وقولنا موضوع لها او لتنبيه مثل كل وجميع وغيرهما من الفاظ التاكيد وقولنا او للمعنى ليدخل فيه تاكيد
اللفظ بنفسها مثل قام زيد زيد او بمرادفه مثل وايت اسد الليث وهذا الاخير خارج من الحد الاول واعلم ان التاكيد اما ان يكون بنفس اللفظ
اما في الجمل مثل والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا او في المفردات مثل نكاحها باطل باطل باطل او بغيره
وهو اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى مثل كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون وتوابعه وكل وهو ام الباب وقد يدخل على
الجمل مقدما عليها كان الناصبة وما يجري مجراها واعلم ان جماعة من الملاحدة منعوا من التاكيد لما فيه من التكرير الخالي من الفائدة وهو
خطا اما جوازه فمعلوم قطعا واما وقوعه فباستقراء اللغات والقران يدل عليه واما فائدته فتقوية المعنى والدلالة على شدة اهتمام القائل
به الا انه متى امكن حمل اللفظ على غير التاكيد كان اولى من حمله عليه لما فيه من تكثير فوائد الالفاظ **الفصل الخامس** في مباحث الاشتراك وفيه مباحث
الاول اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لاكثر من معنى واحد وضعا اولا من حيث هي متعددة فخرج بقولنا الواحد الالفاظ المتباينة
وبقولنا لاكثر من معنى واحد الالفاظ المفردة وبقولنا وضعا اولا اخرج ما يدل على شيء بالحقيقة وعلى اخر بالمجاز وقولنا من حيث هي متعددة
من الالفاظ المتواطية فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث اشتراكها في معنى واحد وفيه نظر فان المتواطي يخرج
بقولنا لاكثر من معنى واحد لانه موضوع لمعنى واحد ثم هو متناول لافراده تبعا لتناول المعنى المشترك لها والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول
لعدة معان من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبالقيد الاول خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطي وبالرابع ما يتناوله
للبعض حقيقة وللبعض مجازا وبالخامس المنقول **البحث الثاني** في امكانه اختلف الناس في ذلك على ثلثة اقوال طرفان وواسطة فذهب قوم الى وجوب
المشترك في اللغة واخرون الى امتناعه والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان يضع قبيلة لفظا لمعنى وتضعه اخرى لاخر ويشيع الوضعان ويحصل
الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين وكما يتعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب ما في ضميره على سبيل التفصيل كذا يتعلق غرضه باعلامه على سبيل
الاجمال وهو كثير فوجب في الحكمة وضع المشترك لتحصيل الفائدة العلم الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد لتحصيل الفائدة العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين
الاول الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاولى فلتركيبها من الحروف المتناهية فيكون متناهية
واما الثانية فلان احد المعاني الموجودة العدد وهو غير متناه واما الثالثة فظاهرة الثاني الالفاظ العامة كالموجود والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت
ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود غيره فيكون قول الوجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول المنع من تناهي المركب من
الحروف المتناهية الا ان يكون ما يحصل من تضاعيف التراكيب متناهية والسند اسما العدد والاقرب ان التركيب الثنائي يحتمل ضعفي الثلاثي
ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مائة وعشرين والسداسي سبعمائة وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج الى التعبير عنها
متناهية لانهم انما يقصدون التعبير عن المعاني المعقولة عندهم وما لا يتناهى يستحيل تعقله على التفصيل سلمنا لكن غير المتناهي انما هو جزئيات الكليات
الكليات فانا اذا وضع اللفظ الكلي حصل الغرض من الوضع لكل معنى من غير لزوم اشتراك سلمنا لكن الالفاظ المتناهية اذا دل كل واحد منها على معان متناهية
لم يكن الالفاظ المتناهية دالة على معان غير متناهية فان تضعيف المتناهية مرات متناهية يكون متناهيا وان لم يكن بعضها على معان غير متناهية
كان مكابرة وعن الثاني بالمنع من الحاجة الى الالفاظ العامة في اللغات سلمنا لكن لا نسلم كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها فانه قد ظهر في علم الكلام ان
الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها في معنى واحد غير الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج

القائلون بالامتناع

القائلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون موضوعا بيان الاول ان القصد من الوضع اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ
الواحد له معنى واحد فان مع تعدد المعاني لا يفهم المخاطب قصد المتكلم فيختل فائدة الوضع والجواب ما قدمناه اولا من ان الغرض كما يتعلق بالاعلام التفصيلي
كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي ثم لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بضم القرينة سلمنا لكن يحصل الاعلام الناقص ونقصه لا يوجب عدمه كلية الا
فان الاعلام والدلالة على احوال مسمياتها **البحث الثالث** في وقوعه اختلف المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه ونفاه شذاذ والحق الاول
لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة تعين
المراد منهما فكان مشتركا بينهما اذ لو كان متواطيا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لم يحصل التردد لا يقال يجوز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى
مشترك بينهما خفي علينا او لاحدهما بخصوصه واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز منهما واشتهرا معا فكل منها اقرب من الاشتراك لانا
نقول المجاز اولى منه ومن ان الانفراد اولى ايضا والمتواطي مفقود لانا نقول احكام اللغات لا ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتموه
احتمال بعيد ايضا فانه لا ينفي كونه الان حقيقة فيهما وهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم تعم والحادث قطعا اذ لو كان مجازا في احدهما صح
نفيه فان كان نفس الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زائدة فكذلك لانه واجب في القديم وممكن في الحادث فلو تساوى الوجودان لزم تساويهما في
الوجوب او الامكان وهو محال قيل الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم وليس بجيد لانهما صفتان لا ذاتان والامتناع انفكاك الوجود عنهما وكذا
الالوان تدل على اختلاف الملونات ما احتج المانعون بما تقدم من اختلال الفهم مما يدعى اشتراكه فهو اما متواطي او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لوجود الصفاء والعزة فيها والى الشمس لاشتراكهما في الصفاء والضياء الى الماء للمعين والجاري
فبينا امتناع المقدمات هذه الحجة لم يبق عليها اعتماد **تذنيب** اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل يقع في القران فذهب المحققون اليه خلافا
للشذوذ لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله والليل اذا عسعس فهو موضوع لاقبل وادبر احتج المانعون بان المقصد منه ان كان هو الافهام فاما ان يوجد
معه القرينة الدالة على احد معانيه او لا والاول تطويل من غير فائدة والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ طلب فهم معنى من لفظ يدل عليه وعلى غيره
بالسوية تكليف بالمحال وان كان المقصد منه غير الافهام كان عبثا ممتنعا على الحكيم تعم والجواب المنع من انتفاء الفائدة مع التطويل فان الفائدة وهي التكليف
بالنظر في تحصيل القرينة ثابتة سلمنا لكن لا نم التكليف بالمحال لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل لو قلنا انه تكليف بالتعريف المفصل اما الاجمالي
فلا كما في اسماء الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي يتبين بعد **البحث الرابع** فيما ظن انه
وهو متواطي وبالعكس اعلم ان بين المشترك والمتواطي اشتراكا فربما ظن لسببه في اشياء من احدهما انها من الاخر فالاول كقولنا مبدا للنقطة والان فانه
من قبيل المشترك لاجل الخلاف في الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزمان وليس كذلك فان اطلاق المبدا عليهما انما هو بالنظر الى ان كل واحد منهما الشيء باعتبار
كون ذلك الشيء خطا او زمانا فهو من المتواطي واما الثاني فكقولنا حمزي للعنب باعتبار انه يؤول الى الخمرة ولكون الشبيه بلون الخمر وللدواء اذا كان
يسكر كالخمر او كان الخمر جزءا منه فانه لما اتحد الخمر وهو المنسوب اليه ظن انه متواطي وليس كذلك فان اسم الخمري وان اتحد المنسوب اليه انما كان بسبب النسب
المختلفة اليه ومعنا الاختلاف فلا تواطي ولو نظر الى ان اطلاق اسم الخمري في هذه الصورة باعتبار امر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها
كان متواطيا **البحث الخامس** في اقسام المشترك قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني والالفاظ وانما الوضع تابع للقصد ولما جاز تعدد الواضعين اتفق الوضع
مع المعاني الواضح جاز وضع اللفظ الواحد لمعنيين متباينين ومتلاقيين فالاول كالقرء الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان كالجون الموضوع للسواد و
البياض وهما ضدان واما الثاني فقد يكون احد المعنيين جزء من الاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصية وللخاص بخصوصية والعام جزء من الخاص
وكل جنس سمي باسم نوعه فهذا اللفظ لما اندرج على المعنى الجنسي والنوعي بالاشتراك فمتى اقيل على النوع وحده بالاشتراك باعتبار مفهوميه
وقد يكون صفة للشخص اسود وسمي بالاسود فان صدق الاسود عليه باعتبار انه لقبه مغاير لاعتبار انه مشتق وهو مقول عليه بالاشتراك ثم
اذا اعتبر الوصف في ذلك الشخص ونسبناه الى القار كان قول الاسود عليه وعلى القار بالتواطؤ وان اعتبر اسمه كان قول الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك
واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كلا مفهوميه كالعين وقد يكون في احدهما كعبد الله وقد يكون جزئيا فيهما كزيد ايضا وقد يقع على الشيء
على صفته كالاسود الذي مثلنا به اولا وعلى وصفه كالمعين اذا سمي به من لا عين له والفرق ان الاول وهو السواد غير مجرى للجلاوة
الثاني **تنبيه** ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاده شيئا
والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد وليس بجيد اما اولا فلان هذا انما يتم لو كان متعاضي القبيلة
الواحدة واسباب الاشتراك غير محصورة في ذلك ولا يتم بالنسبة الى قبيلتين فانه من المحتمل ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه

يحصل الاشتراك واما ثانيا فانه قد يحصل امور ايد على ما كان قبل الوضع كالامر بالاعتداد بالاقراء فان القرء مشترك بين الحيض والطهر معا وهما نقيضان
او عدم وملكة فايدة للاشتراك سببا اكثريا وهو ان يضع القبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع ويشتهران معا فيحصل الاشتراك واقلي
وهو ان يضع الواضع ويكون غرضه التمكن من الكلام بالمجمل فانه امر مطلوب يتعلق به مصالح العقلاء احيانا اخرى العلم بالاشتراك قد يكون ضروريا
بان يسمع تصريح اهل اللغة به وقد يكون نظريا بان يوجد علامات الحقيقة في كلا المعنيين مثل ان الاستفهام حسن الاستفهام كما يدل لان صلبه وسياتي
البحث الثامن في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه لمختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار
ابن احمد والسيد المرتضى الى جوازه ان امكن الجمع وان لم يمكن كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى
وعبد الجبار مهما تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد معنييه وجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري
والكرخي وفخر الدين الرازي قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه اربع شرائط كون المتكلم واحدا والمعبر واحدا والوقت واحدا والمعنيين مختلفين
ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع لامر يرجع الى الوضع وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي و
هو الاقرب لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع المغاير بين المجموع
وبين افراده فنقول اما ان يكون الواضع قد وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد من جزئيه او لا فان كان الاول كان استعمال اللفظ في المجموع استعمالا له
في بعض موارده لان اللفظ حينئذ يكون موضوعا لمعان ثلثة الفردان والمجموع الا ان يقال انه مستعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك
محال لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين بل لا بد من صاحبه وافادة الافراد يقتضي الاكتفاء بايهما كان والجمع بينهما محال وان لم يكن
موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا او لاستلزامه كون كل لفظ مشترك مشتركا بين ما لا يتناهى لما عرفت ان النزاع
في استعماله في كل واحد من المفهومات الا في كلها وبينها فرق ثم استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره معه كاستعمال العام في
كل واحد من افراده وافراد انواعه وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل
وعلى الجمع وايضا ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان عني به المختص بالحقيقة لا يلزم
من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه والجواب ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بل في الجمع جمعا فان احد المحال في
استعماله في كل واحد منها والتحقيق ان استعماله في كل واحد من معانيه يوجد باعتبارات ثلثة وضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط
انضمامه ومطلقا والثاني غير مراد لحاجاته الاولين في المجموع والنزاع في الثالث قوله استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره
كاستعمال العام قلنا المراد بالاستعمال هنا الاقتصار على ما هو مستعمل فيه فان الشارع لو قال اعتدي بالقرء واراد به الحيض بخصوصيته والطهر بخصوصيته
والمجموع كان معناه انك متعبدة بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذلك يقتضي التناقض كما قدمناه بخلاف العام فانه يتناول جميع الافراد جمعا قوله
المحال يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد على الجمع قلنا المحال لم يلزم من
استعماله في كل واحد من المفردين فان ذلك ممكن فان امكن الاجتماع حمل عليهما معا لكن بقرينة صارفة اليه وان لم يمكن كان الحكم فيه التخيير وانما نشا المحال
من استعماله في كل واحد بخصوصيته يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله في المجموع يقتضي وجوب اعتباره قوله ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم
من استعماله في جميع معانيه استعماله في المجموع قلنا المراد الحقيقة خاصة قوله يجوز استعماله قلنا مجازا ونحن نسلمه بناء على اصل الدليل انه مبني على ان
الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع كساير الالفاظ العام ولهذا قال
اذا تجرد عن القرينة تعين حمله على الحقيقة وانما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله الاشياء الاشتراك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا
للفظه بخلاف باقي العموم فانه اللفظ المشترك ودلالته الى جملة مدلولاته والى افرادها كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاته جملة وافرادا وح بطل
ما قيل من التقسيم المبني على ان لفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل حقيقة ممنوعة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة
حيث اعتقدوا كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل وهذا الكلام ليس بجيد لانه انكار للاشتراك بالكلية ونحن انما بحثنا على تقدير
وجوده وبيانه ان المشترك نعني به اللفظ الموضوع لحقيقتين على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصري على المنع بان الواحد
منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو سلم ان ذلك في الله تم لسلم فينا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل
الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به وليس بجيد لانا نمنع استحالة ذلك منا والقياس على التعظيم والاستخفاف بزيد باطلا اما اولا فلعدم الجامع واما ثانيا
فللفارق وهو اتحاد الشخص وايضا المجوزون يوجبون الاولى يجب ان يعتبر العبارة وما به يكون عبارة عما هي عبارة عنه فانه منع احدهما من ارادة المعنيين

المختلفين فتنفى به

المختلفين فتنفى به والاقوى بجوازه ولا ينبغي ان يعتبر هنا لان الكلام انما هو فيما يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغير العبارة وما به يكون
عبارة عنه في ذلك ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع الضدين في استحالة ارادة معنيين مختلفين بالعبارة الواحدة اما العبارة الواحدة فانا يمتنع
ارادة المعنيين منها لامر يرجع اليهما بان لا يكون العبارة مستعملة لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز ان يراد بهما ميتعالم في اللغة واما اعتبار
ما به يكون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه نحو الارادة والكراهة ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد الانسان المعنيين المختلفين في وجود العبارة فلا يمنع من
اجتماعهما في الارادتين لانهما لا يتنافيان في ان يكونا ضدين ولا يجري مجرى الضدين فيجب صحة وجودهما في الارادتين وهو متكلم بالعبارة الواحدة واما
الذي يمنع منه نحو ان يريد بالعبارة الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما وبعبارة اخرى لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء لم يمتنع الجمع بين ارادة
الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا الثاني الصلوة من الله تعالى هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى
عنى بهذا اللفظ كلا المعنيين في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الثالث قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب والمراد بالسجود هنا الخشوع لانه المتصور من الدواب واما بعينه وضع الجبهة على الارض فلا ان تخصيص كثير من الناس بالسجود
دون غيرهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان المراد بالسجود وضع الجبهة الرابع قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء واراد به الطهر والحيض معا فان الجبهة صغيرة بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه بشرطان يوم اجتماعهما اليها الخامس قال سيبويه قول الا
لعينه الويل لك دعاء وخبر السادس يجوز بلا شك ارادة المعنيين معا جاريا على قانون اهل اللغة فليجز من الواحد والجواب عن الاول ان اعتبار العبارة
يمنع من ذلك لما بينا من ان الواضع انما وضع اللفظ للافراد على سبيل البدل لم يضعه للمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع من الارادة
بيانه ان المتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجاز ان يراد المجموع ولا منافاة فيه وان اراد الحقيقة قلنا اللفظ حقيقة في كل من المعنيين
بخصوصيته فان اراد هذا المعنى لم يرد المجاز اعني المجموع والاولى التناقض كما بيناه وعن العبارة الاخرى انه لا منافاة في ارادة الشيئين لكن من اللفظ الواحد
عن الثاني بوجوه الاول بجواز ارادة المجموع مجازا الثاني يجوز ان يكون هذه الالفاظ الخاصة موضوعة للمجموع كما وضعت للتحاد فاذا اريد المجموع كان
ارادة معنى واحد من معاني مشترك الثالث يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى مشترك كالصلوة فانه يسمها القدر المشترك من الاعتناء وفي السجود
المشترك بين الخضوع والانقياد دفعا للاشتراك والمجاز او يجعل اكثر حق عليه العذاب منفيا تحت الساجد **تذنيبان** الاول جوز بعض المانعين من ارادة
المعنيين من المشترك المفرد ارادة ذلك في الجمع وفي جانب الاثبات كقوله اعتدي بالاقراء ومنعه فخر الدين الرازي لان معنا لمطلقة اعتدي بقرء وقرء وانما
يصح ان يراد بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك فالتثنية في الجمع الذي لا يفيد الامر فايدة الافراد وليست بجيد اما اولا فلان الجمع تعديد الافراد كما جاز ان
يراد به جامع الافراد بان يراد بالاول الطهر وبالثاني الحيض فكذا في الجمع واما ثانيا فلان الجمع لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت
عين الذهب وعين الشمس وعين الركبة وعين الماء صح ان تقول رايت عيونا فكذا يجوز الاعلام المعينة للاشخاص المختلفة الثاني قول الشافعي وابي بكر
وعبد الجبار بوجوب الحمل على الجميع عند التجرد ليس بجيد لانه اما ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد او لا فان كان الاول كان دائرا بين المفردين والمجموع
فحمله على المجموع يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله عليه ولا استعماله فيه والاحتياط كما يكون في الحمل على المجموع قد يكون في المنع
منه الثالث منع ابو هاشم من ارادة المعنيين كما قلناه وقال انما اراده من قوله تعالى ثلثة قروء لانه تعالى تكلم بالاية في وقتين واراد في احدهما الطهر وفي
الاخر الحيض ولا يلزم اثبات الاية مكررة في المصحف لجواز ان يكون المصلحة في عدم التكرار الا انه يجب ان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم مكررة ولا يجب ان يبلغها
النبي صلى الله عليه وسلم مكررة بل نقول لنا ان المراد بثلثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهاد من قبله فيجوز ان يسمعها جبريل عليه السلام مكررة ولا يبلغها الى النبي
مكررة بل نقول له ان المراد بذلك الطهر والحيض على حسب الاجتهاد فجوز ذلك الرابع اختلف القائلون بتجويز ارادة المعنيين فقال بعضهم يجوز
ان يؤدي اجتهاد المجتهد الواحد الى ارادتهما معا ويجوزه بعضهم ثم اختلفوا فمنهم من خير بين الامرين حتى ان كانت المعتدة معتبرة بين العدة
بالحيض او الطهر ومنهم من اوجب تكرر الاجتهاد حتى يترجح احدهما الخامس القائلون بالمنع من ارادة المعنيين في الجمع اثباتا جوزه بعضهم في
طرف النفي حيث لم يقم دليل قاطع على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جمعا واجيب بان النفي انما يفيد دفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب
الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند النفي الا ذلك المعنى الواحد وقد بينا جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء
تناول الحيض والطهر معا لان اللفظ متواطئ لا مشترك اذ كل واحد مسمى بلفظ الاقراء معنى مشترك بينهما **البحث التاسع** في موجبية الاشتراك
اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الثاني اولى لوجوه الاول قد بينا ان الغرض من وضع اللفظ افهام الغير ما في الضمير وانما يحصل ذلك
غالبا مع الانفراد لحصول المعنى اذ مع الاشتراك يتردد ذهن السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فيختل فائدة التخاطب بالمفرد ولا يحصل غرض المتكلم

الامر الاستكشاف وقد عرف حصول الفهم فكان الانفراد لها الثاني لولا رجحان الانفراد لم يفد الادلة السمعية الظن فضلا عن العلم والتالي باطل
اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان تلك الالفاظ كما دلت على ما فهمنا منها يحتمل الاشتراك بينه وبين غيره واحتمال الاشتراك مساويا فلا يجوز الحمل على المفهوم منها
الترجيح من غير مرجح الثالث الانفراد اغلب فيكون ارجح اما المقدمة الاولى فباستقراء اللغة واما الثانية فلان الكثرة تفيد ظن الرجحان لا يقال بل الاشتراك
اغلب فان الكلمة اما اسم او فعل او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف واما الفعل الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال واما الامر فمشترك بين الوجوب والندب واما الاسم فالاشتراك فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال والحروف غلب الاشتراك
على الانفراد لانا نقول الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واما تعدد الاحتمال التام حالة التخاطب الرابع الاشتراك مخل بفهم القائل وفهم
السامع فيكون مرجوحا اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعين تعليه السؤال عن
التعيين اما لاستنكافه منه او لمهابة المتكلم عند فرط مجلة على غير المراد فعند ذكره بغيره فيكثر الجهل ومن هنا حكم المنطقيون بان الغالب في
الاغلاط الاشتراك اللفظي واما القائل فلانه يحتاج مع اتيانه بالمشترك الى التلفظ بالمعرف لتعيين مراده فيبقى التلفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يظن
وقوع ذهن السامع على القرينة المعينة لمراده وليس فيتضرر كما لو قال لخادمه هب مطعما المافيه هو السامع الذهب فهذه المفاسد ام
يقتضي امتناع وضع المشترك لانه يرجحه الخامس الحاجة الى المعنى اكثر فيكون ابعد من المشترك اما المقدمة الاولى فلان مهمات المعاش
انما تتم بافهام الغير ما في الضمير ليحصل له الاستعانة به والافهام انما هو باللفظ على ما تقدم ومع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما قوله
الحاجة الى المشترك فلان الغاية التعريف الاجمالي وهو يحصل بالترديد بين المفردات الخاصة واما في المشترك بعد المفرد فيكون المشترك مرجوحا
ويفضي المعترض على الاملاء بان في وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه وان احتمل وضعه لغيره واحتمال الاستواء وهو كاف في الفهم الظني وعلى الاخر
ما فيه الاستفياد ووضع القبيلتين وهو السبب الاكثري للاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان الظن انما يحصل على تقدير اصالة الانفراد اما على تقدير
التساوي بينه وبين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب اتحاد الواضع وتعدده نادر واذا قل السبب قل مسببه **البحث الثامن** في سبب التعيين
اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة تدل على تخصيص احد معانيه او لا فان كان الثاني بقي مجملا لامتناع حمله على الجميع عندنا وتساوي نسبته
اليها وان كان الاول فتلك القرينة ان دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان اولا او يوجب
احدها وان لم تكن متنافية حمل على الجميع وقيل يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة المانعة من ارادة المعاني المشتركة
منه فيصار الى الترجيح وليس بجيد لان الدلالة المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا يقبل المعارضة وان قلت كيف لا تعارض هنا لاحتمال
ان يكون اللفظ كما وضع لها منفردين وضع للمجموع فان المتكلم تكلم به مرتين واذا اراد المجاز نوع يعمل بالدليل الدال على اعتبارهما معا العلم مما فائدة
وان دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقايق الملغاة اذ يتعذر الحمل على الحقيقة يحمل على المجاز ثم تلك الحقايق
الملغاة ان كان بعضها ارجح لولا الالغاء وتساوت المجازات في القرب كان مجاز الراجحة راجحا فان تفاوتت فان كان مجاز الراجحة راجحا كان اولى بالحمل
وللتعارض بين المجازين لان الراجح من المجازين تعارض بجانبه مرجوحية حقيقته فقد اختص كل منهما بنوع رجحان وان تساوت الحقايق وكان
كان احد المجازات اقرب الى حقيقته تعين العمل به والا بقيت اللفظة مترددة بين المجازات لقيام الدليل على امتناع حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقية
او مجازية ونظر لا الجزم من رجحان بعض الحقايق وتساوي مراتب المجازات ترجيح مجاز الراجحة لانه مذهب الغاؤها فلم يبق لرجحانها اعتبار وكذا
ان تفاوتت فكان مجاز الراجحة والحقايق تساوت الحقايق وتفاوتت المجازات فلانه كما ان حمل اللفظ على مجاز يقتضي اعتبار الحقيقة كان مجاز الراجحة
اولى مطلقا وان كان ترجيح الحمل باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الراجح مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه قطعا وان تعدد كان
مترددا بين افراد البعض المعتبر وان دلت على الغاء البعض فانه لم تزد المعاني على اثنين تعين الحمل على الاخر وان زاد الاحاد اذ يجب حمل اللفظ على معناه ولا
له سوى هذين وقد تحقق الحمل على احدهما يحمل على الاخر دفعا لمحذور الهذرية وان زادت بقي اللفظ مجملا بين الباقي بعد الالغاء **الفصل السادس** في الحقيقة
والمجاز وفيه مطالب ثلثة الاول في الماهية وفيه مباحث الاول في تفسير لفظيهما الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو
المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل
يأتي بمعنى الفاعل كالعليم وبمعنى المفعول كالجريح فان عني هنا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عني الثاني كان معناها المثبتة والتاء للنقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة ولذا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع
كذا اي من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو الحقيقة راجع الى الاول لان غير الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما الى الاخر ويسمى المجاز

اللفظ كذلك

اللفظ كذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه فيسمى مجازا **البحث الثاني** في تعريفهما اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد
احدهما يبنى عن حد الاخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها مع معناها من غير زيادة
ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري ولا جرم يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او نقصان او نقل فالزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شيء لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المعنى اذ المقصود بيان الوحدة وانما يتم لو كانت الكاف زائدة اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل
والنقصان هو الذي ينتظم عند الزيادة كقوله تعالى واسئل القرية لو قيل واسئل اهل القرية صح الكلام والنقل مثل تسمية الشجاع اسدا وارادته الابلد
وفيه نظر لان الزيادة والنقصان ان كان المجاز بهما مجازا لانه نقل من موضوعه الاصلي الى موضع اخر في المعنى والا فلا يحسن جعلهما قسمين
للنقل اما المعنوي فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي مثل مثله وهو غير مراد لانتفاء نفيه تعالى واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا اجازة وهو نفي
المثل فيكون قد نقل من نفي مثل المثل الى نفي المثل وفيه نظر لان السالبة تصدق عند عدم الموضوع فيصدق مع عدم المثل وثبوته تعالى سلب مثل المثل
والمقصود حاصل لانه تعالى ثابت منفرد فالسالبة تنفي المثل وقوله واسئل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما اللفظي فلان
الزيادة والنقصان اذا لم يغيرا اعراب الباقي لم يكن مجازا فقولك جاء زيد وعمرو واصله وجاء عمرو وحذف جاء لدلالة الاول عليه ولما لم يغير
الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز وكذا في طرف الزيادة ومع تغيير الاعراب يكونان مجازيين وذلك انما يكون بعد نقل اللفظ من اعراب الى اعراب اخر وقال
ابو عبد الله البصري ايضا الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له نقله فخر الدين عنه واعترض عليه بانه يدخل في
الحقيقة ما ليس منها فان لفظة الدابة اذا استعملت في الدود والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى العرف الوضعي
مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا للمطلق الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد به غير ما وضع له يبطل بالحقيقة العرفية و
الشرعية فان اللفظة افيد بها والحال هذه غير ما وضعت له في الاصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا اما ان يريد بقوله ما
افيد به غير ما وضع له بدون القرينة او معها والاول باطل لعدم افادة المجاز بدون القرينة والثاني ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء في
الارض فانه قد افيد به غير ما وضع له مع انه غير مجاز فيه وينتقض بالاعلام المنقولة لانتفاء العلم الابيض لانا نقول مسلم انه لا يفيد صفة
في المسمى بل يفيد تعيين تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في النملة والدودة وان كان مجازا عرفيا فانه لا يخرج بذلك عن كونه حقيقة
لغوية وهو الجواب عن المجاز فان الحقيقة العرفية والشرعية مجاز لغوي لا يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او شرعية وقال ابو
الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد بها ما وضع له في اللغة التي بها التخاطب سواء كان ذلك في اصل اللغة او في
عرف الشرع او في عرف الاستعمال والكلام عليه ما تقدم والسيد المرتضى حدها بالذي اتيتم وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على
اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضده وضعف بخروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ويدخلان فيما جعله مجازا وايضا
فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه ان الذي ما اقر في الاستعمال على وضعه في اللغة فيبطل باستلزام كون استعمال لفظ الارض
في السماء مجازا او قال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة
المخصوصة والمجاز كل ما اريد به غير ما وقعت له في وضع واضعه للملاحظة بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية
والعرفية عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز وهو غير جائز ومع ذلك فاستعمال الفعلة يأتي الى حفظه وقال ابو الحسين البصري الحقيقة
ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح
عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
لا مجازا وقيل الاصطلاح يدل على اشتراط الوضع في المجاز ومن لا يشترطه يجد فلا يبقى يخرج من حد المجاز المستعار لان قولنا الاستعادة رايت
اسد لا يحصل التعظيم باعتبار العادة اسم خاصة والا لحصل التعظيم لو جعل الاسد علما عليه بل انما يحصل باعتبار تقدير ذلك الشخص في نفسه
اسدا لبلوغه في الشجاعة ما للاسد الى غايتها فلا تصور فيه انه اسد وعند ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد وحينئذ لا يكون اسم الاسد
مستعملا في غير موضوعه الاصلي لانا نقول لا يكفي في التعظيم تقدير حصول قوة مساوية لقوة الاسد فيكون استعمال لفظ الاسد فيه
مجازا والتحقيق ان هنا امورا ثلثة لفظ موضوع واستعمال ولكن اطلاق الحقيقة على كل واحد منها لانها ماخوذة اما من الثابت
او المثبت على ما بيناه فان اطلقناها على اللفظ صارت الحقيقة لفظا ثابتا او مثبتا نريد به ثبوته في معناه الذي وضع له ويكون حدها
على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها وان اطلقناها على الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا بمعنى انه لم يتغير

اللفظ عن وضعه صح استعماله وان ابعد الثالث لكن الاستعمال ثابتا او مثبتا اي استعمال اللفظ في معناه الذي وضع له في اللغة للمصطلح عليها
ويكون حدها على التقديرين الاخيرين ذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع الى اللفظ والثاني الى استعماله **البحث الثاني** في ان اطلاق الحقيقة
والمجاز مجاز علي بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول
المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان
كان حقيقة بحسب العرف والمجاز قد بينا انه مفعل من الجواز والعبور وانما يحصل ذلك في الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز اما الالفاظ
فان اطلق عليها ذلك للمشابهة كان الاطلاق فيها مجازا وايضا المجاز مفعل فهو اما حقيقة اما في المصدر او في الموضع والاطلاق في الفاعل مجاز استعماله
في اللفظ المنتقل يكون مجازا وان كان ماخوذا من الجواز المقابل للضرورة كان حقيقة فانه كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في غيرها على اللفظ
يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة الا ان الجواز انما يبيح جواز لانه مجاز عن معنى العبور
والمعنى **المطلب الثاني** في اقسام الحقيقة وهي ثلثة لغوية وعرفية وشرعية وفيه مباحث **البحث الاول** في اللغوية لا شك ان هذه الفاظ المعاني في اللغة وضعت
واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واحتجوا على اثباتها بان هذه الالفاظ استعملت في معان فان كانت هي الموضوعة لها كانت حقائق وهو
المطلوب وان كانت في غيرها كانت مجازا والمجاز مسبوق بالحقيقة دون عكسها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة مطلقا وليس
بجيد فان المجاز تابع للوضع ومسبوق به لا بالاستعمال لكن مجرد الوضع ليس حقيقة بل مع الاستعمال **البحث الثاني** في الحقيقة العرفية انه قد يخطر
معان فيفتقر الى التعبير عنها ولم يوضع لها الفاظ في اللغة كما بيناه فيضطر الى اختراع الفاظ لكن لما كرهوا الخروج عن قانون اللغة التجأوا الى
سلوك طريق يجمع تحصيل مطلوبهم والتزام قانون اللغة يعني والحكم لفظ موضوع لمعنى يناسب معناه الذي طلبوا التعبير عنه فنقلوه اليه اذ
كان ذلك جاريا على قانون اللغة ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا مستقلة للعلة المذكورة فان غلب استعماله في المعنى الثاني صار حقيقة عرفية
اما بالعرف العام او الخاص فان اهمل الاول صار استعمال اللفظ فيه مجازا عرفيا وان كان حقيقة لغوية ولا نزاع في تجويز ذلك واما الخلاف في الوقوع
والحق ثبوته لوجود المقتضي والدليل واعلم ان العرف العام منحصر في الامرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية وكثر استعمالها
وجهات المجاز متعددة فان كحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كتحريم الخمر وهو في الحقيقة مضاف الى الشرب وكتسمية الشيء باسم
شبهه كما يطلق الحمار على البليد وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كالغائط للحاجة بالغائط الذي هو في اللغة المكان المطمئن وكتسمية المزادة
بالرواية التي هي اسم الجمل الحامل لها الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب واختص ببعض البهائم والملك ماخوذ
من الالوكة وهي الرسالة واختص ببعض الرسل والجن من الاجتنان ثم اختص بالبعض والقارورة لما يستقر الشيء والخابية لما يخبى منه واختصا
بالبعض والضرب عرفا انا اصطلح على احد الوجهين فلا يجوز اثبات ثالث وانما كانت هذه حقائق عرفية لوجود علامات الحقيقة فيها واما الخاص
فهو ما لكل قوم من العلماء من اصطلاحات اختصوا بها كما اختص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرهما والمتكلمون بالجوهر والعرض وغيرهما والنحويون بالرفع
والنصب وغيرهما وهو معلوم قطعا **البحث الثالث** في الحقيقة الشرعية وهي اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اوليا
كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا ولا نزاع في الاتفاق
على امكانها وانما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى
ما اجري على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها والى ما اجري الى الفاعلين كالمومن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالدينية وباينها
وبين الاول بجمع القسمين العرف الشرعي ونقل منهم ان الدينية ما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق والاخير فانها حقائق شرعية
مجازات لغوية وقيل الخوض في الدليل لا بد من تحقيق محل النزاع فنقول لا شك في وجود الفاظ استعملها العرب وجدت الفاظ الشرع على الخالص بقصد
في اللغة المحضة كالصلوة فانها في اللسان للدعاء او المتابعة والملازمة من قولهم صلى بالنار والزكوة في اللغة للنمو والحج في اللغة للقصد والعمرة للزيارة
ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في عبادات مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية من حكم وضع اهل اللسان الى ... وقال القاضي
ابو بكر انها مقررة على حقائق اللغات لم ينقله ولم يرد في معناها وقال جماعة من الفقهاء انها امور زيدت في معناها والتحقيق ان نقول لا شك
في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يردها واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي ارادها الشارع تشتمل على الامور اللغوية حصل
الاشكال في ان الشارع هل اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على المعاني العرفية او على المعاني اللغوية الموجودة في تلك الامور الشرعية
خاصة او لم يعتبر المعنى اللغوي البتة فنقول ان امحضنا الالفاظ الشرعية لاستعمال المواضين اللغوية مع اعتبار احد الامرين الاولين لم يكن العرف

الشرعي غير خارج عن قانون اللغة بل استعمال الحقيقة ان اعتبرنا الثاني او المجاز ان اعتبرنا الاول والالا لكن المحكم الله تعم بكون القران عربيا وجب اعتبار
احد الاولين فهذا تحقيق محل النزاع لنا على اسناد الوضع الى الشرع ان الصلوة في الشرع للركعات المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال
المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفي اللغة للدعاء والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلقت في اصطلاح الفقهاء فهم
ما وضعه الشارع بدون ما وضعه اهل اللغة بحيث لا يسبق الى الذهن الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقائق شرعية لا يقال الحقيقة
اللغوية موجودة في هذه المعاني والزيادات شروط لانا نقول لا نسلم وجود المعنى اللغوي فان الاخرس المنفرد غير داع ولا متبع سلمنا لكن لا نسلم انتقال
الشارع الى هذه المعاني بل الى ما وضعه لا يقال انها مجازات فيما ذكرتم منزلته استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع لها فهو المدعى وان
اردتم اهل الخليل فكذلك لعدم علمهم ولنا على انها مجازات لغوية انها لو لم تكن لغوية لم يكن القران كله عربيا والمقدم كالتالي باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ
مذكورة في القران فلو لم يكن افادتها لهذه المعاني عربية ثبتت الملازمة واما فساد التالي فلقوله تعم قرانا عربيا وقوله بلسان عربي وقوله وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه غير المطلوب لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية وليس كذلك
اجماعا فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء ولا المتابعة سلمنا لكن نمنع الملازمة فان هذه الفاظ عربية لوجودها في كلامهم وان افاد غير ما اريد منها
شرعا سلمنا لكن لقلتها لا يخرج القران بها عن كونه عربيا كما يطلق الاسود على ثور اسود فيه شعرات بيض والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجد
فيه الفاظ عربية سلمنا لكن قوله تعم قرانا عربيا يراد به البعض لصدق القران عليه وعلى مجموعه بالاشتراك فانه لو حلف لا يقرا القران حنث بالاية ولو
لم يسم قرانا لم يحنث ولانه ماخوذ من القراءة او القرء وهو الجمع ولصحة هذا كل القران وبعضه من غير نكير ولا نقض ولقوله في سورة يوسف انا انزلناه
قرانا عربيا والمراد منه تلك السورة فلا يلزم من كون القران عربيا كونه كله كذلك بخلاف المائة والرغيف سلمنا دلالة النصوص على كون القران بجملته عربيا
لكن بطريق الحقيقة او المجاز والثاني مسلم والاول ممنوع سلمنا لكن يعارض بما يقتضي انه ليس كله عربيا وهو الحروف في اوائل السور والمشكاة حبشية
والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس رومي الاصل سلمنا لكن يعارض من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه قد
ثبت في الشرع معان لم يعقلها العرب فلم يضعوا لها اسامي ويفتقر الى التعبير عنها فوجب وضع الاسامي لها كالولد واداة الحادثين واما التفصيل فما
يدل على كل واحد انه استعمل في غير معناه الاصلي اما الايمان فهو في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه الاول انه الدين لقوله تعم وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة وهو يرجع الى كل ما تقدم والدين الاسلام
لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان او لو غايره لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد بطل الاستثناء الثاني وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم مقالته نهيت عن قتل
المصلين واهل المؤمنين الثالث قوله انما المؤمنون ... امره فيها بالاستغفار له والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعنه ويذمه فلا يكون
مؤمنا الرابع قاطع الطريق يخزى لقوله تعم يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الخامس لو كان الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف به
حال عدمه لما تقدم في باب الاشتقاق والتالي باطل او يقال للمتقي بافعال الايمان من غير احتياط انه مؤمن والنائم انه مؤمن السادس لو كان
الايمان التصديق لكان مصدق الجبت والطاغوت مومنا السابع من علم الله تعم ثم سجد للشمس يلزم ان يكون مومنا وهو خلاف الاجماع
الثامن قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشرك فيكون التصديق
مغايرا للايمان واما الصلوة فهي لغة المتابعة ومنه يسمى تابع السابق مصليا والدعاء كقوله صلى علي ... عظم الورك كما قيل انما
سمي صلوة لتعطف ... المصلي صفوفا فان راس احدهم حال الركوع عند صلوة الاخر وهو عظم الورك ولا يفيد شيئا منها في الشرع لعدم
اطرادها بالبعض الاطلاق وصلوة الامام والمنفرد لم يوجد فيهما المتابعة ولا محاذاة الراس عظم الورك اذ الاسفل من الدعا الى غيره
لا يتادى في صلوته وصلوة الاخرس لا دعا فيها والصوم لغة الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشيا مخصوصة بل قد يوجد الصوم
الشرعي حيث لا امساك كالاكل ناسيا وكذا البواقي والجواب قوله هذا الدليل يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي
كانت العرب يستعملها فيه قلنا حقيقة او مطلقا الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز الذي من جملته تسمية
الكل باسم الجزء والدعاء جزء من الصلوة الشرعية بل هو المقصود لقوله واقم الصلوة لذكري ولان القصد بها التقرب فلم يكن خارجا عن
اللغة لا يقال شرط المجاز النقل من اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني اذ لو علموها جاز ان يكون حقايق لغوية فانا انما نفينا كونها
حقايق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النقل سلمنا لكن نص الجملة الاحينئذ كافية لجواز اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون ...

بلعتبار نطق العرب بها لا باعتبار الوضع قلنا كون اللفظ عربيا حكم تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم يكن الدلالة عربية لم يكن الالفاظ عربية قوله لا يخرج القران عن كونه عربيا بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه تصدق عليه انه كله ليس عربيا فيمنع اطلاق الاسود على ما فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربية حقيقة بل بالمجاز والا لما جاز الاستثناء وفيه نظر لاحتمال ان يقال يجوز ان يكون اسم الكل عليه وعلى الاكثر حقيقة والاستثناء يخرج الاقل عن كونه مسمى باسم الكل لا الاكثر قوله القران اسم البعض قلنا ممنوع للتحاج على انه نعم ما انزل الامر انا واحد والوجوه الاربعة معارضة بانه تعالى كل اية او سورة انه بعض القران ومنه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق اسمه عليه وعلى جزءه بالتواطؤ او الاشتراك التشكيك عليه انه قران واحد باعتبار مجموعه وانه قران متعدد باعتبار اجزاءه كالانزال صدق عليه انه ما واحد ولو اعتبرت اجزاءه صدق تعدده والوجوه الاربعة لا ينافيها قولنا في السورة انها بعض القران لصدق القران عليها وعلى المجموع بالتواطؤ والاشتراك قوله النصوص يقتضي كونه كله عربيا مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله وجدت الفاظ غير عربية قلنا ممنوع والحروف قيل انها اسماء السور او اجزاء من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والهاء من هاد وغير ذلك والمشكاة وغيرها جاز ان يكون مما اتفقت فيه اللغات كالصابون والتنور سلمنا لكن تخصيص العام لا يخرجه عن كونه حجة في الباقي قوله للمعاني تجددت فلا بد من وضع جديد قلنا يكفي المجاز كتخصيص الصلوة ببعض معاني وكون السوابق والزكوة من المجاز للمنقول فيه اسم المسبب الى سببه قوله فعل الواجبات هو الدين قلنا ممنوع ولفظة ذلك لا يرجع الى جميع ما تقدم لوحدتها فالمذكورها كثرته وتانيث اقامة الصلوة فلا بد من اضمار وليس باضمار الذي امر به اولى منا باضمار الاخلاص او التدين ومع ذلك فا… لعدم تاديته الى تغيير اللغة بخلاف اضماركم وفيه نظر لجواز ان يرجع الى المجموع من حيث هو مجموع قوله المراد بقوله ايمانكم صلوتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق بوجوب تلك الصلوة محافظة على بقاء الوضع وقوله ومتبعين قبل المصلين اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب … قوله الفاسق غير مؤمن للاستغفار للمؤمن دونه قلنا الايمان يجامع المعاصي لقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان فيشرح صدره للاسلام وقوله عم يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك فيكون مغايرا العمل الجوارح قوله قاطع الطريق يخزى قلنا الاية الدالة على مجامعة الايمان للعاصي يدفع ما ذكرتموه واستثناء المسلمين معارض بقوله فلم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله والذين امنوا معه تحمل على من كان في زمانه او انه مستانف وثبوت العذاب لا يستلزم دخول النار قوله وقد يوصف بالايمان حال عدم مباشرة التصديق قلنا وحال عدم الافعال اولى قوله يكون بالحجب مؤمنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق النبي عم في جميع ما جاء به لا مطلق التصديق وهو الجواب عن الباقي قوله المصدق الصلوة غيرها هو مستعمل في العرف اللغوي قلنا مسلم لكن استعمل مجازا بالنسبة اليها احتج القاضي بامرين الاول ان القران قد اشتمل على هذه الالفاظ فلو لم يكن عربية لم يكن القران كله عربيا والتقرير ما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب ان يعرف الامة ذلك حتى يتمكنوا من الامتثال للاوامر ولو عرفهم ذلك لنقل الينا لانا متعبدون مثلهم والنقل اما بالتواتر او الاحاد والاحاد ليس بحجة ولا تواتر والجواب عن الاول ان اردت بكونها عربية نطق العرب بها او استعمالها في حقائق تناسب الحقائق الشرعية فهو مسلم وان اردت استعمالها فيما استعمل الشارع فهو لا يسلك بعيد وعن الثاني ان التواتر يدل على النقل في اكثر الاسماء والاحكام متعبدين للامور الشرعية ولانه انما يجب عليه ان يوقفنا على مقصوده ولو لم نفهمه في هذه الالفاظ بالتكرير والقراين مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الغرض قوله يلزم التكليف بما لا يطاق قلنا لم يفهمنا قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذا قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بالتكرير والقراين كما قلنا البحث الرابع في اشتمال القران على المعرب ولقد يناسب ما نحن فيه الكلام في ان القران هل اشتمل على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لنا وجوه الاول اتفاق النحاة على ان مثل ابراهيم واسمعيل غير منصرف للعجمة والعلمية الثاني ان القران قد اشتمل على مشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما فارسيان وطه وهي نبطية وقسطاس وهو رومي الثالث قوله عم بعثت الى الاحمر والاسود والاجماع ايضا دل على عموم رسالته وانه مبعوث الى اهل كل لسان والقران باق فيما بينهم … قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب جامعا لكل لغة ليتحقق خطابه للكل اعجازا وبيانا الرابع لا استبعاد في وجود ذلك في الكتاب كوجود حروف اوائل السور احتج النافون بوجوه الاول قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي فنفى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين عربي وعجمي ولا ينتفي الاعتراض وفيه العجمي الثاني قوله تعالى بلسان عربي الثالث قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا ثم اعترضوا على الاولين بجواز اشتمال جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته عم لا يوجب اشتمال القران على جميع اللغات لعدم ذلك كلا الجانبين الكلمة الواحدة والجواب المعنى من سياق الاية الكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهم وهم قد كانوا يفهمونها سلمنا لكن التنويع فالمعنى عجمي لا يفهم

وقولهم باتفاق

وقولهم باتفاق اللغات في تلك الالفاظ بعيد البحث الخامس في وقوع النقل وفي جهة الاولى النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع الاخير فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على وضع واحد ولدلالة الاستصحاب على بقاء الوضع الاول ولانه لو تساوي احتمال النقل وعدمه لم يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد السؤال عن البقاء على الوضع والنقل الثاني لا نزاع في ثبوت المتواطية في الاسماء الشرعية واختلفوا في المشتركة و… وجود ووقوعها فان الصلوة تستعمل في معان متعددة لا يجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس وما لا سجود فيه وما لا ركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كالقاعد والمومي وليس بينها قدر مشترك يجعل اسم الصلوة وفيه نظر لاحتمال ان يكون بينها معنى مشترك وان كنا لا نعلمه فانه اولى من اعتقاد الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل سلمنا لكن النقل الواقع على احد الوجوه المخصوصة جامع لها مجاز وضع لفظة الصلوة له سلمنا لكن الصلوة الشرعية حقيقة انما يقال على ذات الركوع والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنازة والمومي فانها مجاز وهو اولى من الاشتراك الثالث الالفاظ المترادفة لا توجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى المترادف فلذلك حصل الرابع الافعال تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال شرعية وان كانت لغوية فهي لغوية ولم يضع الشارع فعلا الا حرفا بالاستقراء وكون الافعال شرعية بالعرض لا بالذات الخامس صيغ العقود مثل بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار في اللغة وقد يستعمل فيها شرعا لكن البحث في انها اذا نطق بها لتحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه الاول من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منفيان هنا الثاني ليست اخبارا عن الماضي والحال والا لكانت كاذبة ولا يمتنع تعليقها على الشرط فان التعليق توقيف وجود المعلق على وجود المعلق عليه والداخل في الوجود لا يتوقف دخوله على غيره في الوجود لاستحالة تقدم المشروط على شرطه ولا على المستقبل اذ ليس دلالتها على المستقبل باقوى من قوله ستصيرين طالقا في المستقبل ولو صرح بذلك لم يقع فكذا في قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت طالق وطلقت على وقوع الطلاق اقوى من دلالة ستصيرين ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف عدم ترتبه على القوي فجاز ان يرتب الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بوقوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود من غير اعتبار الاستقبال او انه اخبار عن الحال ولا يرد لانه اخبار وسبب فتعددت الجهة والتعليق قرينة صارفة عن الحقيقة الثالث هذه الاخبار ان كانت كاذبة لم يعتد بها وان كانت صادقة فانه توقف وقوع الطلاق على هذه الصيغ اذ لان صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره فلو انعكس دار فاذن ثبوت المخبر هنا هو الطالقية وانه لم يتوقف افتقر الى سبب يجتمع مع تحققه وان لم يوجد هذا الخبر وينتفي مع انتفائه وانه وجد الخبر وهو باطل اجماعا ولا يمكن ان يكون هذه الصيغة شرط التاثير السبب والا لتقدمت لكن الخبر الصادق يتقدم مخبر عليه وفيه وفي معنيه نظر فان الدور يلزم لو توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس بل على ماهية الخبر ويمنع عدم الاعتداد بالكاذب كالظهار فالتحق لا يتم من الاشاعرة ويجوز عند المعتزلة اذا استعمل على مصلحة كلية كتخصيص النبي الرابع امر الله تعالى بالطلاق في قوله فطلقوهن يجب ان يكون مقدورا وليس الا قوله انت طالق فيكون هو المؤثر المطلب الثاني في المجاز وفيه مباحث الاول في اثباته المحققون عليه ونفاه الاستاذ ابو اسحق ومتابعوه لنا انه قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وغير ذلك مع الاتفاق على انها لم توضع في اللغة لهذه المعاني بل لغيرها واطلقت على هذه لمشابهة ما ولا نعني بالمجاز سوى هذا لا يقال جاز ان يكون حقايق في هذه ايضا لانا نقول انه سيظهر اولوية المجاز على الاشتراك ولان سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينفي الاشتراك احتج المانعون بانه مخل بالفهم ولانه ان افاد المجازي مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يحتمل غيره او لا معها فيكون حقيقة فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ موضوع له فلا يقع من الحكيم التجاوز عن لفظه الى استعارة غيره لما فيه من التطويل ان ذكر القرينة وعدم الافادة للمقصود ان اخل بها والجواب عن الاول المنع من الاخلال في الفهم لانه اذا اراد المجاز ذكر معه القرينة والا فلا استبعاد وعن الثاني بانه لا نزاع في العبارة او في قول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا يقال ان اللفظ مع القرينة يكون حقيقة فيه لان القرينة ليست موضوعة حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا بالوضع والحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعن الثالث ما سياتي من فوائد المجاز البحث الثاني في اثباته في القران وكما ان المجاز واقع في اللغة فكذا هو واقع في القران والسنة خلافا للظاهرية واظهر نقل من الامامية هو انفسهم فانهم نصوا على وقوعه في القران لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية جدارا يريد ان ينقض الى غير ذلك من الايات وهي كثيرة احتجوا بان المجاز كذب فلهذا امكن نفيه ولان المجاز ركيك والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة

ولانه انما يتبع مع القرينة وربما خفيت فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من المكلِّف ولاستلزامه كونه تعالى متجوزا والا لان كلامه حق وكل حق فله حقيقة والحقيقة مقابلة بالمجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز بما قلناه اما قوله ليس كمثله شيء فانه موضوع لنفي التشبيه اذ الكاف للتشبيه واما قوله واسأل القرية فالقرية عبارة عن الناس المجتمعين لانها ماخوذة من القري وهو الجمع سلمنا لكن لا امتناع في انطاق الجدران بقدرته تعالى خصوصا في زمن الانبياء عليهم السلام فان خرق العادة فيها جائز وقوله يريد ان ينقض حقيقة ايضا لامكان ان يخلق الله تعالى في الجدار الارادة والجواب المنع من كون المجاز كذبا انما يلزم لو اريدت الحقيقة على ان الناس يعدون من المستعار والمجاز حسنا ويعجبون من الكذب وليس المجاز من الركيك بل هو افصح وابلغ في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن الحقيقة وخفاء القرينة لتقصير المكلف فلا يوجب المنع كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهامه التسامح ولان اسماءه تعالى توقيفية وكون كلامه تعالى حقا يستلزم الحقيقة بمعنى الصدق لا بالمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مرادا هنا والا لزم نفي مثل مثله وهو شرك وكفر على ما تقدم والقرية حقيقة للموضع الذي يجتمع فيه الناس لا للناس المجتمعين ولا للجدار والسؤال لم يقع للجدار قطعا وانما قصد اهلها وكذا في ارادته على ان ههنا آيات تدل على المعاني بالمجاز من غير تاويل كقوله فاعتدوا عليه وجزاء سيئة سيئة مثلها واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات لهدمت صوامع وبيع وصلوات الله نور السموات والارض الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله وكلما اوقدوا نارا للحرب الى غير ذلك من الآيات **البحث الثاني** في فائدته الباعث عليه مع انه على خلاف الاصل على ما ياتي قد يكون اللفظ بان يكون اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه والمجازي يكون عذبا فيعدل اليه عنها وقد يكون عوارضه بان يكون اللفظ المجازي صالحا للتسجيع … وراج الكلام كقوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه واذا فرغت فانصب والى ربك فارغب وكقول بعضهم حتى عاد … والمطابقة وهي الجمع بين الشيء وضده كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وقوله … والمجانسة وهي ان تورد كلمتين تجانس كل واحدة صاحبتها في تاليف حروفها كقوله تعالى واسلمت مع سليمان وقال معوية لعبد الله بن العباس ما بالكم يا بني هاشم تصابون في ابصاركم قال كما تصابون في بصائركم والمقابلة وهي ايراد الكلام ثم مقابلته بمثله اما في المعنى مثل ومكروا مكرا ومكرنا مكرا فالمكر منه تعالى العذاب جعله مقابلة لمكرهم برسله او في اللفظ … الكتابة الامانة … الى العجز الخيانة جعل مقابلة الكتابة العجز وبازاء الامانة الخيانة وغيرها من اصناف البديع والرنة والروي ولا يصلح الحقيقة لذلك وقد يكون المعنى نفسه بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رايت اسدا كان ابلغ في الوصف بالشجاعة من قولك رايت رجلا كالاسد او التعظيم مثل سلام على المجلس العالي فانه ترك الحقيقة … التحقير كالغائط او لزيادة البيان وهو الذي يذكر للتوكيد او لتلطيف الكلام فان النفس اذا سمعت المعنى المجازي حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل في الحقيقة اذ يحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق الى شيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف من بعض الوجوه فيحصل بالوجه الذي عرفه لذة فيعتقد ان الكمال لم يحصل لذات وآلام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقب الالم كانت اقوى وكانت النفوس بها اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظ الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا يحصل اللذة القوية واذا عبر بلازم عرف لا على سبيل الكمال فيحصل حالة تشبه الدغدغة النفسانية فلهذا كان المجاز اولى **البحث الثالث** في اقسامه اعلم ان الالفاظ منها بسائط ومنها مركبات وكل واحد منها قد يستعمل في موضوعه الاصلي وهو الحقيقي وقد ينقل عنه فيكون مجازا فالمجاز اذن اما ان يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات فقد اتفق عليه المحققون كاسد للشجاع وحمار للبليد واما في التركيب فكذلك الا من شذ خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل واحد من اللفظين في معناه الحقيقي لكن التركيب غير مطابق كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد اشاب الى كر الغداة ليس بحقيقي لحصوله من الله تعالى ومثله طلعت الشمس ومات زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال هنا مجاز افرادي والاحياء ايضا مجاز افرادي واسناد الاحياء اليه مجاز تركيبي لانه غير مسند الى الله تعالى حقيقة فلا بعضهم جهة الاسناد واحدة فالمجاز في المفرد خاصة وليس بجيد فان الاسناد الفاعلية والمفعولية متغايران فاذا كان اللفظ يصح اسناده الى اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية مجازا او بالعكس **البحث الرابع** في اقسام المفرد وهي اثنا عشر الاول اطلاق اسم السبب على المسبب فالقابل سال الوادي والصورة كتسمية اليد قدرة والفاعل كتسمية المطر بالسماء والغاية كتسمية العنب خمرا او العقد نكاحا الثاني

العكس بتسمية المرض الشديد موتا ولما كانت الغاية علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها صحت العلاقتين فكان المجاز فيها اولى من غيرها من باقي الاسباب وفيه نظر فان العلة الفاعلية اقوى الاسباب فجاز ان يترجح على الغاية التي ترجحت بالمعلولية الموجودة ولما استلزم السبب المعين المسبب المعين والمسبب المعين السبب المطلق لا المعين كان نقل اسم السبب على المسبب احسن من العكس الثالث التسمية بالمشابهة كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالمستعار وهذه المشابهة قد يكون في الشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها الرابع التسمية باسم الضد فجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة للمشابهة بين السيئة وجزائها الخامس اسم الكل الى الجزء كاطلاق العام على الخاص ويدخل نوع من الاعتبار تحت السبب السادس عكسه كما يقال للزنجي اسود والاول اولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس والملازمة سبب التجوز السابع تسمية الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن انها مسكرة ويدخل نوع من الاعتبار تحت الغاية الثامن اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كضارب لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه والمعتق عبدا التاسع تسمية ما يؤول اليه كالشارب بالسكران العاشر المجاورة كالراوية المنقول من الجمل الى الظرف الحادي عشر المجاز بسبب ترك اهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة في الحمار لا يكون لفظ الدابة مجازا ان كان باعتبار صيرورته مستعملا في الفرس وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان باعتبار المنع من استعماله في غيره فهو غلط لان المجازية كيفية يعرض للفظ من جهة دلالته على معناه لا من جهة عدم دلالته على الغير لانا نقول استعمال الدابة في الكلب والحمار مجاز بالنسبة الى الوضع العرفي للعلاقة بينه وبين موضوعه وحقيقة لغوية الا ان المجاز من باب المشابهة فيدخل فيما تقدم الثاني عشر المجاز باعتبار الزيادة والنقصان الثالث عشر تسمية المتعلق كتسمية المعلوم علما والمقدور قدرة **البحث الخامس** في محله قد عرفت ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعرفت ايضا في غير هذه الصناعة ان بسائط الالفاظ ثلاثة اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله المجاز بالذات لعدم استقلاله بالمفهومية وانما يصح انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فلا مجاز وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في التركيب لا في المفرد وفيه نظر فانا لو استعملنا من في الانتهاء كان مجازا في المفرد واما الفعل فهو دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء ما وفيه نظر فان مجازية المركب لا ينحصر في مفرد بعينه فجاز كون الفعل مجازا باعتبار صيغته فانه يدل على زمان ماض وقد يستعمل في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك وقيل انه مجاز في احد الزمانين حقيقة في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما واعتقاد المجاز اولى من اعتقاد الاشتراك ولان صيغة الاخبار قد ترد في الانشاء والتهديد ومرة اعتقاد المجاز فيها اولى من الاشتراك واما الاسم فاما ان يكون علما او اسما مشتقا او اسم جنس والاعلام ليست مجازا لان شرط المجاز استناد النقل الى علاقة بين الفرع والاصل وهي منفية في الاعلام واما المشتق فلما لم يتطرق المجاز الى المشتق منه لم يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه امر ما حصل له المشتق منه فاذن المجاز في الحقيقة انما هو في اسماء الاجناس وفيه نظر فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على الفاعلية او المفعولية فجاز ان يكون المجاز في الصيغة كما قلناه في الفعل وايضا قد بينا ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى المستقبل فانه يكون مجازا لا باعتبار مجازية المشتق منه ولان اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعل قد ياتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول فاعتقاد المجاز في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك **البحث السادس** في شرائطه وهي ثلاثة الاول لا بد فيه من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا كان اختراعا لا يقال يلزم منه القياس في اللغة لانا نقول انما يكون قياسا لو سميناه حقيقة لاجل العلاقة ونحن لا نقول به بل انما نسميه على سبيل المجاز ولهذا نسلبه عنه ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع لامتنع سلبه كما امتنع في الاصل وفيه نظر لانا نمنع الملازمة والسلب ليس للتسمية بل المعنى الحقيقي الثاني انتفاء المانع بان لا يمنع اهل اللغة منه فانهم لو منعوا منه لم يجز الاستعمال كما انهم منعوا من استعمال النخلة لطويل غير الانسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس وغير ذلك وان لا يمنع الشرع منه كما منع من اطلاق اسم الكافر على المؤمن باعتبار كفر تقدم او جعلناه مجازا او باعتبار معنى الحقيقي كالمعطلة اذا اضافت مجازا … الثالث شرط جماعة النقل بمعنى ان اللفظ لا يستعمل في معناه المجازي في كل صورة الا بنص اهل اللغة عليه ومنع آخرون منه وهو الاقرب لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه والتالي باطل فكذا المقدم ولانا قد بينا ان الشارع يتجوز بالفاظ عربية في معان لم يعرفها اهل اللغة وكذا اهل كل فن من العلوم استخرجوا معاني وضعوا لها الفاظا عربية للمناسبة فيكون مجازا وفيه نظر اذ الثابت الوضع العرفي اما المجاز فلا واسناده الى الوضع الى المناسبة ممنوع ولانه لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى الفكر والنظر الدقيق قيل النظر لاستخراج محاسن المجاز والاطلاع على الحكمة

ولان النظر انما هو للواضع وايضا لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة بل كان النقل فيه كافيا في الافتقار الى العلاقة انما كان لمزية توقف المجاز
من حيث هو مجاز عليها والا كان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض من التعظيم
انما يحصل باعارة معنى الاسد له فانك لو اعطيت الاسم دون المعنى لم يحصل التعظيم وان كان لعارية اللفظ تابعة لاعارة المعنى وكانت لعارية المعنى
حاصلة بمجرد قصد المبالغة لم يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع ويمنع لحصول التعظيم باعارة الشجاعة التي للاسد ايضا المشروط وهو
بان العلاقة لو كفت لجاز تسمية غير الانسان نخلة والصيد شبكة والثمرة شجرة وظل الحائط حائطا والابن ابا لما بينهما من المشابهة والعلاقة وليس كذلك
ولانه لو لاه لكان اطلاق اسم الحقيقة عليه اما بالقياس او انه اختراع من الواضع المتاخر والثاني يقتضي تسميته فالمقدم مثله ولانه يلزم خروج
القران من كونه عربيا والجواب عن الاول ان العلاقة كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة منه لا يقال يقع التعارض بين المقتضي للجواز وهو
وجود العلاقة وبين المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول لجاز ان يكون المقتضي للجواز مشروطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي المقتضي وعن
الثاني انه ليس بقياس ولا باختراع لوقوف اهل اللغة اذ انصوا على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فكلما وجد تلك العلاقة جاز لنا التجوز
وعن الثالث ان تلك الالفاظ مجازات لغوية قد استعملها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي التجوز مطلقا مع وجود العلاقة
البحث السابع في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز اما الفعل فانا اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد
فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا يستلزم وحدة
ولا كثرة وهو يوهم انه دال على جميع اشخاص الماهية قال واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت
راسه لم يكن قد ضربته من جميع جوانبه واعترض مستوثقا بان المتالم زيد لا بعضه فخطأه لان المعتبر في الضرب لا الالم والضرب امساس عنيف من جسم
لجسم حيوان والامساس يرجع الى الاجزاء لا الجملة وههنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة
المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية
ولا الضرب وقد استند بهما اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما يتناول سطح الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد بل انما هو امر خارج عنه او جزء
منه ومثل هذا المجاز من باب المجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعملت في معناها الحقيقي وزيد من الاعلام فلا يكون مجازا
بل المجاز وقع في النسبة والتركيب البحث الثامن في ان المجاز على خلاف الاصل قد عرفت غير مرة ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في الضمير باللفظ
الموضوع للمعنى فان الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانها لو لم يكن اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما باصل والقسمان
باطلان اما الاول فبالاجماع وبانه مناف للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى لم يكتف به في التعبير عنه ليكون استعماله فيما لم يوضع له
اصلا في اللغة واما الثاني فلانه يحصل التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا بين حقيقته ومجازه ولكن جميع ما ينطق به العرب لتردد تلك
الالفاظ بين حقايقها ومجازاتها فكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف ولمنافاة الحكمة ان جعل اصلا من ثالث وزيادة الخلل في الفهم ولا مساواة ثالث على
بينهما لانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على
مجازه عند التجرد كان حقيقة في ذلك المجموع ولو قال احملوه عليهما معا او لو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال
والا لكان مهملا لا مستعملا ولان المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونقله الى الفرع وعلة النقل والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل
شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا وهو دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا لك من تابعه في استعمال
لغته وجب ان يجري على نهجه ولهذا سبق الحقيقي الى الذهن دون المجازي ولو قال لنا مثلا ذلك في المجاز كان حقيقة المجاز والاجماع على ان الاصل الحقيقة
قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي ابتدعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية
تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة لما ساغ ذلك تذنيب الحقيقة قد تهجر ويكثر استعمال المجاز
لاجل يحصل التعاكس فيه فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم
يخرج لاجل المجاز بين المجاز الراجح القاصر عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالرجحان وقيل ما تكرر
وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية باعتبارين فيحصل التعادل البحث العاشر في ان المجاز المركب عقلي الفعل اذا كان حيث
يصدر عن ذات فاسناده في الحقيقة الى تلك الذات لانها المؤثرة فيه فان اسند الى غيرها كان مجازا عقليا لان الاسناد الى المؤثر حكم عقلي ثابت في نفس
الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي كقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان نسبة الاخراج والانبات انما يستند في

نفس الامر على

نفس الامر على سبيل الحقيقة الى الله تعالى فاسنادهما الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لا يقال اخرج وانبت في اصل الوضع بازاء الخروج والنبات المستند
الى المؤثر القادر فاذا استعملنا في صدورهما من الارض فقد استعملنا في غير موضوعهما اللغوي فكان مجازا لفظيا لانا نقول الافعال لا تدل على صدور امر
عن شيء ما من غير دلالة على خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظة اخرج جزءا مما كان يقبل التصديق والتكذيب من غير انضمام شيء اخر اليه
وليس كذلك ولصحة اخرجه القادر وغير القادر وليس الاول تكريرا ولا الثاني نقضا وفيه نظر لان التاكيد ليس تكريرا والتجوز ليس نقضا وذكر غير
القادر قرينة ولانه لو سلم استناده الى القادر لكن لا دلالة له على خصوصية ذلك القادر والا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين
واذا ثبت هذا فاذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك القادر الذي هو صادر عنه لم يكن التغير واقعا في مفهومات الالفاظ بل في الاسناد والفرق
بين هذا النوع من المجاز وبين الكذب القرينة الحالية كالعلم او الظن بانتفاء كذب المخبر فيعلم ارادة المجاز وكان يقترن بالكلام هيئات مخصوصة
قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة فكان يعلم بسبب خصوصية القضية انتفاء داعي المتكلم الى ذكر الحقيقة فيعلم ارادة المجاز او المقالية
بان يذكر عقيب كلامه ما يدل على غير ظاهره المطلب الرابع في مباحث يشترك بين الحقيقة والمجاز وهي اربعة الاول في عدم التلازم بينهما الحق
ذلك اما عدم استلزام الحقيقة المجاز فظاهر اذ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ واستعماله في موضوعه استعماله
في غيره للعلاقة فلا يجب من الحقيقة المجاز واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى خلافه لنا ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما
وضع له للعلاقة بينه وبينه فهو لا شك مسبوق بالوضع لكن لا يجب من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة نعم يستحيل انفكاكه
عن الوضع الاصلي لكونه تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود متبوعه وايضا لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لفظ الرحمن وليس وعسى حقايق
وليس كذلك فان الرحمن موضوع للانعطاف وعسى للترقب ولم يستعملا في ذلك بل استعمل لفظة الرحمن في الله تعالى وعسى لغير المترقب وايضا
لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقايق وفيه نظر فان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم حقايق في المفرد لا
التركيب وقيل هو مشترك الالزام فان المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم يتحقق الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز
الوضع للمطلق ولا يلزم من عدم العلم بخصوصية انتفاءه بخلاف الحقيقة فان الدليل لم يدل عليها لم يتعقل الاستعمال واحتج المخالف بانه لو
لم يلزم لعرى الوضع من الفائدة التي هي الاستعمال فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفائدة وايضا المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي
وهذا انما يصح بوصفه في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه والجواب عن الاول من وجهين الاول فائدته
الاستعمال في وقت معين بل ولا مطلقا ولا يلزم انتفاء الفائدة اذ هي الاستعمال متى اراد المخاطب الثاني فائدته التجوز في غير ذلك المعنى وعن
الثاني بتسليم وضع السابق قوله فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا مسلم لكن ليس في ذلك الكلام اشعار بوجوب الاستعمال
ولو كان لم يتم فانه لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقة اللهم الا ان نقول انه يلزم امكان الحقيقة فنقول كذلك المجاز فان المجاز يستلزم امكان
الحقيقة وهو اقرب الاشيا اعتراضا فخر الدين قبل ذلك بتعليل باستلزام المجاز الوضع وكونه جايز الخلو من الحقيقة والمجاز البحث الثاني في
امكان الخلو عنهما قد بينا ان الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع له وفي مقابله المجاز فاللفظ حال في الاستعمال
بل بعد الوضع فيكون هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له او استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا شك في ان استعماله مسبوق بالوضع ففي حالة
الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال نعم انه يلزم ذلك بل لا يوجد لعدم معظم فوائد الوضع
وايضا الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالقاب والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وهو ليسا يحكونها
قد صنعا على الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فانه مستعملها لم يستعملها فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم نعم
كل لفظ مستعمل من كلام العرب ملحقا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز واما ان فخر الدين قال ان دلالة اللفظ فلا يكون حقيقة ولا مجازا
واحتج بالاول وليس بجيد فان الحقيقة والمجاز ليسا من عوارض الدلالة بل الالفاظ البحث الثالث في امكان الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور
الاضافية مبنية الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد المعاني فان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الشجاع بل يجب
ذلك في كل ما استعمل في حقيقته وله مجاز واما اذا اتحد المعنى فانه بتعدد الوضع امكن وذلك بان يضع احدى القبيلتين لفظا لمعنى ويتجوز به
هم واخرون في ذلك المعنى بعينه سواء كانوا قد وضعوا لفظا اخر اولم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة فان الدابة في الاصل حقيقة لغوية
ومجاز عرفي واما اذا اتحد المعنى والواضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتقابلات تنبيه اذا كان اللفظ حقيقة في شيء ومجازا
في اخر هل اراده معا من ذلك اللفظ فالقائلون بجواز ارادة معنى المشترك جوزوه هنا الا مع لزوم ارادة المتناقضين نعم يجوز مجازا الحقيقة

تنبيه الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية كالالفاظ العرفية فان الغائط حقيقة عرفية في قضاء الحاجة ومجاز عرفي في المكان المطمئن بل قد يهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ منقولا تنبيه في المميز بينهما وهو يقع من وجوه الاول تنصيص اهل اللغة عليه اما بان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز او يذكر واحدا منهما او خواصهما الثاني سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع اللفظ مجردا عن القراين فيعلم كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن فهمه من دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون حقيقته فينتقض الخاصتان وباللفظ المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن شيء من مدلولاته مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول بانه ان علم كونه مجازا عند التبادر فلا نجد لانهم اخذوا في الخاصة التبادر من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج النادر تحت الغالب اولى وليس بجيد فانه يجعله حقيقة لغوية مع فرض خلافه فالاولى الوجه ان نقول انه حقيقة عرفية والتبادر بالنسبة الى العرف غير التبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد بالتبادر بالنسبة الى اللغة التي وقع التخاطب بها اما لغة او عرفا او شرعا وعن الثاني بان المشترك ان كان معناه او مدلولاته فلا بحث واندفع الاشكال والا فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد معينا والذي هو حقيقة فيه فهو يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه وفيه نظر ان عني بالواحد على البدل الواحد منها لا بعينه على انه كلي لم يكن اللفظ من قبيل المشترك بل كان متواطيا اذ قد جعله حقيقة في امر كلي شامل لمعانيه اشتمال المعنى المشترك على افراده وليس كذلك وان عني به كل واحد بخصوصيته فيعود الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة ولا يلزم من عدمه انتفاؤها الثالث استعمال اهل اللغة لفظا مجردا لقصد الافهام لمعنى معين ولو عبروا عنه بغيره او عبروا به عن غيره لم يجردوه بل ضموا اليه قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لولا علمهم باستحقاق تلك اللفظ لذلك المعنى لما اقتصروا عليها فيكون الثاني مجازا الرابع تعليق اللفظ بما يستحيل تعلقه به يقتضي كونه مجازا في العلم بانتفاء الوضع مثل واسال القرية لا يقال يجوز ان يكون مشتركا وعدم حمل اللفظ المشترك على بعض معانيه ملازم لا يوجب جعله مجازا لانا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى منه مع التعارض وانا عرفنا هذا فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل في غيره حكم بكونه مجازا اذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح للموضوعية ولم يكن مشتركا الخامس انهم اذا وضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء عرف كونه مجازا عرفيا كالدابة في الحمار السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز فنقول اعلم لما صدق على علم صدق على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يصح واسال القرية ولم يصح واسال البساط واعترض عليه بان الدعوى العامة لا يصح بالمثال الواحد وفيه انا اذا اردنا بالاطراد في الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لا يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى كان قياسا في اللغة وهو باطل ان جوزناه لكن دعوى الاطراد في الحقيقة ممنوعة فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عند من يجعله حقيقة في تمام الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله في صحة تمام الا مقيدا او يمنع منه الشرع كتسميته تعالى بالفاضل والسخي فان الحقيقة وان وجدت لكن الشرع منع منه او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس فانهم قالوا الابلق موضوع لما اجتمع فيه اللونان بشرط كونه فرسا فالوجه ان هذا جار في كل مجاز فلا يطرد الاعتذار بمثله فيبطل الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القارورة حقيقة في الزجاجة الخاصة لكونها مقرة للمايعات وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسمى قارورة قال بعض المتاخرين علامة المجاز عدم الاطراد في مدلوله مع عدم ورود المنع من اللغة او الشرع ولا يرد اطراد بعض المجاز لانه ليس حقيقة لان عدم الاطراد دليل المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقة والزم بعضهم الدور لان عدم الاطراد الذي جعل علامة على المجاز قد يوجد في الحقيقة كالسخي وغيره وهو حقيقة فانه قلتم عدم الاطراد لمانع قلنا فعدم الاطراد انما يدل على المجاز اذا لم يكن لمانع واما يعرف انه ليس لمانع لو كان مجازا وفيه نظر لمنع الملازمة الاخيرة السابع امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفة ولا يمتنع ان يشتق لموصوفها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دليل على كونه مجازا وذلك ان لفظة الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العمومية وبانتقاضه بقولهم البليد حمار وجمعه حمر وفيه نظر لمغايرة الجمع الاشتقاق وبانتقاضه بالرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة مرتوح الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور وجمعه يخالف جمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي على اوامر وفي الفعل باموره ويضعف بان اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع التاسع المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق به بشيء كان مجازا كالقدرة اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة المؤثرة كان متعلقا بالمقدور واذا اطلقت على المقدور كما في قولهم انظروا الى قدرة الله فلا متعلق لها اذ لم يكن لها متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما ويكون له بحسب احدى

حقيقية متعلق

حقيقية متعلق دون الاخرى وبالجملة التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقيا بل من توابع المسمى العاشر صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة فانه يصح نفي الحمار عن البليد ولا يصح نفي الانسانية عنه قيل انه يلزم الدور لان صحة النفي لا يثبت الا بعد معرفة كونه مجازا الحادي عشر التزام تقييده دليل على المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب الثاني عشر توقفه على المسمى الاخر دليل المجاز مثل ومكروا ومكر الله

الفصل السابع في التعارض بين احوال الالفاظ

انه لما انشعب مستعملوا الالفاظ فيها الى الواضع نفسه فلم يقتصروا باللفظ على المعنى الواحد فلم يوجبوا ثبوته في موضعه بل جوزوا اخراجه عنه وحذفه بالكلية مع بقاء ما يدل عليه التزاما وافضى هذا الاتساع بهم الى التجويز باتحاد اللفظ مع تكثر معناه كالمشترك والى انتقاله عن موضعه من غير اهمال له بالكلية كالمجاز او بالكلية كالمنقول او في بعض موارده كالمخصص والى حذفه مع قيام ما ينبئ عنه كالاضمار فكانت هذه الاشياء غير متضادة بل يمكن اجتماعها في اللفظ الواحد والاجتماع عدة منها وامكن الاكتفاء باحدها عن صاحبه وكان الاكتفاء بما يجب المصير اليه مع امكانه لا جرم وجب النظر في اولية المكتفى به والحاصل ان اختلال الفهم انما يحصل باحتمال خمسة الاول الاشتراك الثاني النقل العرفي او الشرعي الثالث المجاز الرابع الاضمار الخامس التخصيص والاقتضاء اثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور لا صحة اللفظ وجب النظر في التعارض بينها ودليل الحصر انه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له وانواع التعارض عشرة لحصول الاربعة الباقية وثلاثة من المنقول والثلاثة واثنان من المجاز والباقيين وواحد من الباقيين فهذه مباحث الاول اذا تعارض النقل والاشتراك فالاشتراك اولى خلافا لفخر الدين الرازي وجماعة كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فنقول يشترط فيه الطهارة كالصلوة المنقولة فلو قال الخصم الصلوة مشتركة بين المعهود الشرعي واللغوي كان ادعاء النقل اولى عندهم لنا وجوه الاول ان النقل يتوقف على وضع معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول والاشتراك لا يقتضي النسخ فيكون اولى لما ياتي من اولوية الاشتراك من النسخ الثاني لم ينكر المحققون الاشتراك وانكر كثير منهم النقل الثالث تطرق الخطاء في المنقول ثابت دون المشترك فان المشترك ان وجد معه القرينة عرف السامع المقصود وان لم يوجد توقف عليه العمل فيتوقف فلا خطاء على التقديرين وفي النقل ربما خفي عنه النقل الى الجديد فيفهم الاول وليس مرادا فحمله عليه فوقع في الخطاء الرابع النقل يتوقف على ما يتوقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجوحا وذلك ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فيقول الواضع وضعت لهذين تحصيلا لغرض التعريف الاجمالي اما النقل فيتوقف على [illegible] نسخه ثم على وضع جديد للمعنى على امور كثيرة مرجح بالنسبة الى المتوقف على الواحد منها الخامس مفاسد الاشتراك قد يحصل في النقل دون العكس فان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني فظنه مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك مع مفسدة جهله بالنقل وبجميع مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى السادس المشترك اكثر وهو دليل الرجحان ولان الواضع اكثر المقاصد على اقلها احتج فخر الدين عن ذلك كله بان الشرع لما نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى الشرعي فلا بد ان يشتهر ذلك النقل وان يبلغ حد التواتر فيزول المفاسد وليس بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في مطلق النقل ولا شك ان اهل العرف او اهل اللغة لو نقلوا الفاظا لم يجب عليهم ابلاغه الى حد التواتر واما ثانيا فلان اشتهار النقل كيف يزيل نسخ الوضع الاول لتوقفه عليه وعلى وضع جديد وقلة وجوده واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج والمفاسد حاصلة قبله واما رابعا فلانها انما تتم اذا سلم ان في لفظ اعلم كونه منقولا ولا مشتركا ثم لو تعارض لفظ منقول مع اخر مشترك في اثنين مثلا فالتمسك بالمنقول اولى لاقتضاء النقل ارادة معنى دون الاشتراك ولا يرد عليه شيء من تلك الوجوه ثم احتج بان في النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة قبل النقل وبعده الا انه في بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعضها مفرد بالنسبة الى الاخر والمشترك مشترك في جميع الاوقات فكان الاول اولى والجواب ان اتحاد المعنى مع حصول المفاسد الناشية من تعدده غير مفيد وقد بينا حصول المفاسد الناشية من تعدده غير مفيد وقد بينا حصول المفاسد بسبب التعدد في المنقول ايضا

البحث الثاني في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز اولى كما نقول في النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقة في العقد فيحرم على الابن من عقد عليها الاب ولو قال الخصم بل هو حقيقة فيه فلعل المراد كان ادعاء المجاز اولى لانه اغلب واكثر والاكثرية دليل الارجحية ولحصول الفايدة دايما مع المجاز دون الاشتراك والغاية القصوى في الوضع الاستفادة من اللفظ وبيان دوام الفايدة ان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد حمل على المجاز فدايما يحصل منه الفايدة اما المشترك فان وجدت القرينة اذا تعين المراد والا اهمل ولان المشترك الى مستبعد من استعمال اللفظ في المعنى وضده او فيه وفي نقيضه ولانه يحتاج الى قرينتين ولان المجاز قد يكون اوجز او ابلغ او اوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي ولانه اوسع في العبارة لجواز ان يعبر عن الشيء الواحد بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فان قيل الاشتراك اولى لوجوه الاول المشترك لا يعرض الخطاء لانه ان وجد معه القرينة حمل عليه والا توقف السامع اما المجاز فان وجدت القرينة حمل عليه والا حمل على الحقيقة فيقع في الخطاء على تقدير ارادة المجاز فعلى التقدير الاول لم يحصل محذور واحد مع العدول عن القرينة وهو الجهل بمراد المتكلم وعلى الثاني يحصل محذوران احدهما اعتقاد ما ليس بمراد

الحقيقة
من الثاني الاشتراك يتوقف على شيء واحد هو الوضع لانه قد يحصل من وضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة المصححة وعلى تعذر
فيكون الاول اولى الثالث المشترك اذا ورد بلا قرينة يحمل على احد معنييه او فيهما بخلاف المجاز فانه لا يحمل عليه الا بتقدير تعذر حمله على الحقيقة الرابع المشترك
يفيد احدهما لا بعينه ودلالة اللفظ على هذا المعنى بحقيقة لا بمجاز فيكون اولى من المجاز الخامس حمله على المجاز يفضي الى نسخ الحقيقة بخلاف المشترك السادس لابد
للناظر مع الاشتراك من البحث عن القرينة فيبعد عن الخطأ بخلاف المجاز فانه يحمله على الحقيقة فيقرب من الخطأ السابع الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى
القرائن فانه كاف في التعاون ومن المجاز لابد من قرينة قوية تعارض اصالة الحقيقة ومن بعدها الثامن المشترك مطرد لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب بخلاف
المجاز التاسع الاشتقاق يحصل في كل واحد من الحقيقتين فيتسع بخلاف المجاز التاسع الاشتقاق فيحصل في كل واحد من الحقيقتين العاشر يصح التجوز
من كل واحد من معنيي المشترك فيكثر الفائدة بخلاف المجاز الحادي عشر المشترك يستغني عن العلاقة ومن الحقيقة ومن مخالفة ظاهر والجواب ان المجاز اغلب
واكثر فلا يعارضه ما ذكرتم **البحث الثاني** في التعارض بين الاشتراك والباقي الاول الاضمار اولى من الاشتراك كقوله عم في خمس من الابل شاة فيقول الخصم الواجب
عين الشاة لان في مشتركة بين الظرفية والسببية فيقول الاخر بل مقدار الشاة لان في للظرفية خاصة فيصير في خمس من الابل مقدار شاة لاختصاص الاجمال الحاصل
بسبب الاضمار ببعض الصور وعمومه في المشترك فكان احتمال الفهم فيه اكثر ولان الاضمار يفتقر الى ثلث قراين قرينة تدل على اصل الاضمار واخرى على موضعه وثالثة
على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا نقول الاضمار وان افتقر الى ثلث قراين لكن في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع الصور
وايضا الاضمار اوجز واخصر وهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وفيه من شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه خلل
في الفهم بخلاف المشترك الثاني التخصيص اولى من الاشتراك كالنكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم منكوحة الاب وان كانت
بنكاح فاسد الا ان هذه المنكوحة خصت من قضية النص فيبقى المنكوحة بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الاخر بل النكاح مشترك بين العقد والوطء وليس
مراد في النص العقد فلا يلزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان المراد الوطء وجوابه التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك
على ما تقدم **البحث الرابع** في باقي المعارضات الاول المجاز اولى من النقل مثاله يقول المستدل الصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في المعنى الشرعي لاشتماله على الدعاء من
باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرعي بالنقل وجوابه ان المجاز اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر
والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الحقيقة وهي يسيرة لا يقال اذا ثبت النقل فهم كل واحد مراد المتكلم بحكم الوضع فينتفي الخلل في الفهم والحقيقة اذا لم ترد
فقد يتعدد المجاز ويخفى وجهه فيقع الاختلال لانا نقول الحقيقة تعين على فهم المجاز اذ شرطه العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا اخرجه عن المعنى الاول
بقرينة لم يتعين المنقول اليه فكان المجاز اقرب الى الفهم ولان في المجاز من الفوائد التي لم توجد في النقل الثاني الاضمار اولى من النقل لما مر في اولوية المجاز مثل
ان يقول المستدل لا يجوز بيع الذهب بمثله متفاضلا لانه ربا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا اولى لان الربا على تقدير كونه حقيقة
في العقد يلزم النقل لانه على تقدير كونه حقيقة في مطلق الزيادة يصير العقد محرم اخذ الربا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل الثالث التخصيص
اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم مثاله ان يقول الخصم في قوله تعالى واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة
في كل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس خص شرعا كل معاوضة غير شرعية فيبقى جامعة للشرائط الصحة فيقول الاخر بل الشرع نقل الى العقد
الجامع لشرائط الصحة الرابع المجاز والاضمار سواء كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فيقول الخصم الطواف يفتقر الى الطهارة بعينه كالصلوة مجاز لاشتماله على الدعاء
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل باسم جزئه فيقول الاخر بل فيه اضمار وهو مثل الصلوة لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وكما يخفى تعيين المضمر
كذا يخفى تعيين المجاز لا يقال الحقيقة تعين على فهم المجاز لانا نقول وهو تعيين على فهم الاضمار ان حده سبق ... من الكلام يدل الباقي عليه الخامس التخصيص
اولى من المجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة خص منه اهل الذمة فيقول الاخر بل المراد الحربي فيكون المجاز من باب اطلاق الكل
على الجزء او نقول حقيقة اللمس ناقضة لقوله تعالى او لامستم النساء لكن خص منه المحرم والصغيرة والميتة لخروجهن عن مظنة الاستمتاع فيقول
الاخر بل المراد الوطء فلا ينتقض الوضوء بحقيقته فيكون التخصيص اولى لحصول المراد معه مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يوقف
فيه على قرينة يحمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ انعقد في التخصيص دليلا على جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي
من غير افتقار الى تامل وبحث واجتهاد وفي المجاز انعقد اللفظ على الحقيقة فلو اخرجت بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى الاستدلال لكثرة
الاحتمالات ... الاشتباه فكان اولى السادس التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز والاضمار متساويان كقوله عم لا صيام لمن لا
يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل خص التطوع بجواز انعقاد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول
الاخر بل يجوز التاخير في الفرض الى قبل الزوال وفي النفل اضمار وتقديره لا صيام فاضل ... الاول النسخ تخصيص في الازمان ... الترجيح

التخصيص خير الاضمار

التخصيص في الاعيان فلو كان من النسخ والاشتراك كان الاشتراك اولى لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا اجوزوا تخصيص العام بخبر الواحد
دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فان هذا يقتضي ترجيح التخصيص على النسخ وعدم ظهور
الاولى ان التخصيص اولى من الاشتراك فقد تحصل من مجموع الامرين ان التخصيص اولى من الاشتراك والنسخ وهذا لا يقتضي رجحان الاشتراك ولا العكس
بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ عليه وعلى رفع الحكم الثاني التواطي اولى من الاشتراك لاتحاد المفهوم في الاول والتعدد في
حالة والمشترك ليس بواحد الثالث جعل اللفظ مشتركا بين علمين اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا لانحصار الاعلام في الاشخاص مع ان
والمعاني امور كلية فاختلال الفهم مع الاشتراك فيها اكثر وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا الرابع
اذا تناول اللفظ سببا بجهة اشتراكه وبجهة تواطؤه فاعتبار الثاني اولى كالاسود المتناول للقار والزنجي بالتواطؤ وللقار والمسمى به بالاشتراك فاذا
وجد اسود اللون مسمى به واطلق عليه الاسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب لانه في الاول يكون الاطلاق بحسب التواطؤ والثاني بحسب الاشتراك
الفصل الثالث في تفسير حروف يحتاج اليها الفقيه وفيه مباحث الاول في الواو اختلف الناس في الواو العاطفة فذهب اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير
ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه في سبعة عشر
موضعا من كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها للترتيب فيما يستحيل فيه الجمع مثل اركعي واسجدي وقال اخرون انها للترتيب مطلقا لنا وجوه
الاول انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب كالتفاعل مثل تقاتل زيد وعمرو ولهذا لا يصح تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها عليه كامتناع دخول
الفاء وثم وفيه نظر لامكان ان يكون مجازا مثل واسأل القرية فانه لا يلزم امتناع اسناد السؤال الى القرية حكم بكونه مجازا الثاني لو كان للترتيب لكان قولنا
قام زيد وعمرو قبله تناقضا وقام زيد وعمرو بعده تكريرا لان حكم الشيء منفردا مغاير لحكمه مجتمعا لجواز افادة اللفظ معنى حالة الاجتماع دون انفراده وبالعكس
فانك لو قلت قام زيد افاد الخصوص ولو ادخلت الهمزة خرج عن ذلك لانا نقول هذا اشارة الى العجز والمعارض والاصل عدمه ... لاحتمال التجوز
ولا نكير لافادة المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز الثالث قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة قدم الدخول
وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اخره والقضية واحدة فلو افادت الترتيب لكان مقتضاهما متناقضا اذ لا بد ان يكون مجازا في احدى الآيتين
وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز الرابع قال الله تعالى واسجدي واركعي مع ان من شرعها تقديم الركوع على السجود الخامس لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد
وعمرو حال مجيئهما معا كذبا والتالي باطل فكذا المقدم قيل لا كذب مع ارادة المجاز مثل رايت اسدا وفيه نظر لاصالة عدم المجاز بخلاف ما ثبت انه مجاز كالاسد
السادس الترتيب غير لاحق في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف والسارق والسارقة والزانية
والزاني والاصل الحقيقة السابع اذا قال لعبده اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب الثامن سئل ابن عباس عن الصفا والمروة فقال ابدءوا بما بدأ الله به
ولو كان للترتيب لم يفتقر الى السؤال مع ان الصحابة كانوا من فصحاء العرب ولما احتيج في الابتداء بالصفا الى الاستدلال وفيه نظر لجواز تحقيق ارادة الحقيقة
التاسع قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في المتفقة بحيث تعذر جمع المختلفة استعملوا واو العطف فكان قولنا جاء زيد وعمرو
لا يوجب ترتيبا ولا معية بل مطلق الجمع كان قولنا جاء الزيدان ... كذلك قضية للتسوية ولا يمكن اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف
للنص والتسوية العاشر لو كان للترتيب لما حسن الاستفهام عن تقدم احدهما او التقارن لكونه مفهوما من اللفظ وفيه نظر لاحتمال ارادة التوهم باستعمال المجاز
الحادي عشر الجمع معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من وضع لفظ يدل عليه وليس الا الواو الثاني عشر لو اقتضت الترتيب لصح دخولها في جواب الشرط
كالفاء والتالي باطل اتفاقا وكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ ليس علة الجواب الترتيب احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه يقتضي
الترتيب الثاني قال النبي عم حين سأله الصحابة عن البداءة بالصفا او المروة ابدءوا بما بدأ الله به فدل ذلك على الترتيب الثالث روي ان شخصا قام بين يدي
رسول الله صم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله ولولا
افادة الترتيب لم يكن بين ما امره به وبينهما فرق الرابع قال عمر لشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك الخامس
انكر الصحابة على ابن عباس رضي الله عنه حيث امر بتقديم العمرة وقالوا لم تأمرنا بالحج قبل العمرة والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة ولولا الترتيب لما صح ذلك السادس
لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف ما لو قال انت طالق ثلثا ولو لم يكن للترتيب لما افترقا السابع الترتيب لفظا يستدعي سببا
والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه الثامن الترتيب على وجه التعقيب وضع له الفاء وعلى وجه التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد
الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وهو الواو ولا يقال الجمع معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وهو الواو لا يبقى للجمع
تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا لفظة له سوى الواو لانا نقول الحاصل التعارض فيجب الترجيح وهو معنا لان الجمع جزء من الترتيب ولازم له فاذا جعلت

حقيقة في الترتيب امكن جعله مجازا في لازمه وهو مطلق الجمع بسبب الملازمة ولو جعلنا الجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يمكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة
والجواب عن الاول المنع من افادة الآية الترتيب بل من مقدم ومقالم صلوا كما في اصلي وعن الثاني انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال وقيل ولو كان
للجمع لما احتاجوا اليه ايضا فيتعارضان فيبقى قوله ثم ابدأوا بما بدأ الله به دليلا على الترتيب بلا معارض وفيه نظر فانه للاستغناء ولو احتمل تقديم
الترتيب دون الجمع الشامل للامور الثلثة فاحتاجوا الى السؤال فيه بعد الاول والاستفادة من خارج وعن الثالث انه انكر عليه في ترك افراد اسم الله
تعالى بالذكر لانه اخل بالتعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا يريد في قوله ومن يعص الله ورسوله فان بعضهما امتثل فيه ما يفيد ايانه يدل على تساويهما اولى منه
الرابع انه مع قصد التعظيم بتقديم ذكر الاهم الاعلى قصد الترتيب بل باعتبار ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وعن الخامس
انه معارض بامر ابن عباس بتقديم العمرة وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن وايضا يمنع استناد الانكار الى فهم الترتيب بل الى فهم مطلق الجمع فانكر ولحيث
امرهم بالتقديم مع انتفاء دلالة الآية عليه وعن السادس بالمنع من وقوع الثلث في الموضعين سلمنا لكن يمنع عدم وقوعه في قوله انت طالق وطالق و
طالق بل يقع الثلث وهو قول قديم للشافعي وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعيد وربيعة وابن ابي ليلى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان قوله
انت طالق ثلثا تفسير الطلاق بالثلث فكان معتبرا واقعا وقوله ثانيا وطالق ليس تفسيرا لقوله انت طالق والكلام يعتبر باخره فكان الاول واقعا دون الثاني حيث كان
قوله انت طالق كلاما تاما فبانت به فجاء قوله ثلثا فانه في حكم البيان ومن السابع بان التقديم لفظا لا يقتضي التقديم في نفس الامر كما لو قال رأيت زيدا
رأيت عمروا فان تقديم زيد في الذكر لا يقتضي تقديمه في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقديم اللفظي شدة الاهتمام به او قصد الاخبار
عنه خاصة ثم تجدد عزم الاخبار عن غيره ولو كان الابتداء لفظا يدل على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب ومن الثامن المعارضة بشدة الحاجة
الى التعبير عن الاعم دون الاخص فانه لما احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم ولا ينعكس فكانت الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد فكان اولى بالوضع وعلم النحو
نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع ومن اصحاب الشافعي انها للترتيب ثم نسبها الى التحكم وتوهم ان مقصد الحنفية انها تفيد المصاحبة ولا شك في انها
تحتمل ان مقصد ذلك هو الظاهر وهو ما اخترناه نحن من انها للجمع الصادق على الترتيب والمعية لما نبهنا عليه **البحث الثاني** في الفاء وتقتضي التعقيب المكن وقد
اجمع النحويون على انها تفيد الترتيب بغير مهلة وهو معنى التعقيب وقيدنا بالمكن ليدخل مثل دخلت البغداد فالبصرة واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب
حجة وايضا لو لم يكن للتعقيب لم يدخل على الجزاء اذا كان بغير لفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه بيان الشرطية ان الجزاء لا بد ان يحصل عقيب الشرط
وبيان وجوب الدخول ان الجزاء اذا لم يكن بلفظة الماضي والمضارع وجبت الفاء مثل من دخل داري فله درهم فهو مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله
يشكرها ونقل من يفعل الخير فالرحمن وفيه نظر لان قولك من دخل داري اكرمته لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب الدخول بلا فصل اقصى ما في الباب انه يقتضي
الترتيب اما التعقيب فلا وكذا من دخل داري فهو مكرم لان الفاء انما اقتضت تجويز الجزاء بالجملة الاسمية مثلا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى لا
تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اليم والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى يوم القيمة فدخلها لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضة مع ان الرهن قد لا يحصل عقيب المداينة الثاني ان الفاء قد يدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفاء للتعقيب لما صح ذلك الثالث التعقيب يوجب الاخبار عنه
بمجرد ذكره بخلاف الفاء فهي مغايرة له والجواب عن الاول بالحمل على المجاز ويجب تاويله بان حكم الافتراء الاسحات وحكم المداينة الرهن او نقول السحات من الله
تعالى صدق كان كالواقع عقيب الجناية او نقول الماكم الله في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح البصر كان ذلك البلغ معانى
التعقيب بحيث جبلت المداينة يخرج الارشاد واقتضى ذلك التعليم تعقيب الرهن للدين ومن الثاني انه محمول على التاكيد ومن الثالث انه في جميع
الحروف مع انها موضوعة لمعانيها والاصل في ذلك ان الفاء لحمل التعقيب والدليل مغاير للمدلول ولا يلزم من صحة الاخبار من احد المتغايرين صحة
الاخبار من الاخر وقد ترد الفاء بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل **البحث الثالث** في باقي الحروف وهي خمسة مسائل الاولى في للظرفية اما تحقيقا مثل
زيد في الدار فهو حقيقي لان لا يزيد الظرف على المظروف ومجازي وهو الذي يزيد عليه نحو الماء في الجرة في اصابها او عرضي كالانسان في القميص وما
تقدير كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل الاستعلاء في التمكن فان المصلوب متمكن على الجذع تمكن المتمكن في مكانه وكذا قولنا زيد في الصلوة وشك في
هذه المسئلة وقال بعض الفقهاء انها للسببية كقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه اهل اللغة الثانية لفظة من ترد لابتداء
الغاية في المكان مثل سرت من البصرة وضعف منع ومن دهر وللتبعيض مثل خاتم من فضة وللتبيين مثل فاجتنبوا الرجس من الاوثان وزائدة مثل
ما جاءني من احد واما تزاد بعد النفي وقيل انها للتبيين لا غير وان قولك سرت من الكوفة ميزت مبدأ السير وخاتم من فضة وقولك ما جاءني من احد ميزت
الشيء الذي نفيته من الجنس وفيه نظر اذ لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له وكلام من وضعه له هو عدم وصفه للجزئيات والا لزم نفي الاشتراك
بين الكل معرفة والمرجع في ذلك الى اهل اللغة الثالثة الى لانتهاء الغاية مالنقل وقيل انها مجملة لان الفعل يتصل بما بعدها تارة كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل

فانه الغاية

فان الغاية هنا داخلة وتارة يخرج الغاية كقوله واتموا الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع وليست الى موضوعة لدخول الغاية تارة وخروجها
اخرى على سبيل الاشتراك لامتناع وضع اللفظ للنقيضين وفيه نظر لما تقدم من جوازه واما المحقق فالجواب ان لفظة الى لا اشعار فيها بدخول الغاية او
خروجها وانما استفيد من خارج وهو ان الغاية ان كانت متميزة عن ذي الغاية بمنفصل حسي كالليل وجب خروجها والا وجب دخولها كالمرافق الرابعة الباء للالصاق والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت التبعيض
او ليس بعض المفاد بل على الاخراج من بعض فوجب دخول الجميع الرابعة الباء للالصاق والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت التبعيض
كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا للحنفية وان دخلت على ما لا يتعدى بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد بقيت للالصاق واجتمع التبعيض الذي بالفرق
بين قولنا مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول وفيه نظر لان الفعل ذكر
المفعول الاول وهو قولك يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل ولو حذف يدي وجعلت المنديل ممسوحا لادعى الفرق فاحتجت الحنفية بان قولنا
مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت يعقل منه الالصاق لا غير ولان ابن جني قال لا يعرف اهل اللغة قول بعضهم الباء للتبعيض والجواب عن الاول
ان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفد سوى الالصاق واما الطواف فانه مفهوم من الدوران حول جميع البيت فلان يسمى من دار حول
بعضه طائفا ولهذا لم يفد التبعيض بخلاف المسح فانه من مسح بعض راسه يصدق عليه انه ماسح وقول ابن جني شهادة نفي لا يقبل الخاصة اما الحصر
خلافا للشيعة لوجوه الاول قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه فصوبهم وقول الشاعر قال الاعشى واما العزة للكاثر وقال الفرزدق رحمه
الله انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي والانهم مقصود الشاعر الا بالحصر الثاني ان لفظة ان موضوعة للاثبات وما للنفي حالة الافراد
فيبقى الوضع حالة التركيب لاصالة ان التركيب يخرج الالفاظ من معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان واذا تقرر هذا فنقول لا يمكن توارد هما
على معنى واحد والا لزم التناقض بل لابد من تحليهما فاما ان يكون الاثبات واردا على غير المذكور والنفي على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد
الحصر احتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع ليس كل مؤمن ايقن والجواب انه محمول على المبالغة **المقصد الثالث** في
كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام وفيه مطالب **الاول** في الكتاب وفيه مباحث **الاول** في تعريفه قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف
من السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه لا يعني بالكتاب سوى القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم على لسان جبرئيل عليه السلام وذلك مما لا يخرج حقيقته بتقدير عدم
تواتره بل ولا بتقدير عدم نقله الينا بالكلية غاية ما في الباب انا جهلنا وجود القرآن بتقدير عدم نقله متواترا فعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم تواتره
وعلمنا بوجوده غير ملحوظ في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده وفيه نظر اذ لا نريد باشتراط النقل المتواتر في حقيقة القرآن بل نريد انه الذي نقل نقلا متواترا
انه قرآن على سبيل التعريف الرسمي وقيل هو القرآن المنزل فقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتورية والانجيل فانها وان كانت كتب الله تعالى الا انها
ليست الكتاب المعهود لنا عند الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا على الاحكام الدينية وخرج بدايتهم ما انزل من الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس يتلو فانه ليس بكتاب
وقيل هو الكلام المنزل للتحدي بسورة منه **البحث الثاني** في اشتراط التواتر في احاده اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا من القرآن فهو حجة واختلفوا
فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي وقال ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين
حيث نقل ابن مسعود في مصحفه قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات والحق الاول لنا ان العادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل مثله ولانه نقله قرآنا ونقله قرآنا
خطأ فلا يكون حجة اما المقدمة الاولى فتقريرها واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باشاعة ما نزل عليه من القرآن الى عدد التواتر ليحصل القطع
بنبوته فانه المعجزة الدالة على صدقه ولا يمكن التواطؤ على عدم نقل ما سمعوه منه والراوي الواحد ان ذكره على انه قرآن فهو خطأ وان لم يذكره على انه قرآن كان مترددا
بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن مذهبه فلا يكون حجة فانه قيل لا نسلم وجوب الاشاعة الى حد التواتر ومعلوم خلافه فان حفاظ القرآن في زمانه كانوا
نفرا يسيرا لم يبلغوا حد التواتر وجمعه انما كان بتلقي احاد الآي من احاد الناس ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان ما نقلوه قد بلغوا حد التواتر لم يكن
لاختلفوا في البسملة انها من القرآن او لا وانكار ابن مسعود كون الفاتحة من القرآن وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن نمنع السكوت عن نقله على الكل لانهم معصومون
من الخطأ بالنسبة الى البعض فلم لا يجوز ان يكون مثل ابن مسعود فيحتج بما نقله لم يحصل اتفاق الكل على الخطأ بالسكوت فيتعين حمل روايته على انه من القرآن فانه
الظاهر من حاله الصدق ولم يجب ما يعارضه وهذا فانه ان لم يصح على العمل به لعدم تواتره وان لم يصح بكونه قرانا امكن ان يكون من القرآن وامكن ان يكون
خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وامكن ان يكون مذهبا وهو حجة بتقديرين وليس بحجة بتقدير واحد ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس
واحد بقي ان يكون احتمال كونه خبرا صحيحا فانه رواية له فيمتنع الاحتجاج به ولو كان مذهبا الاظهر انه لا الذي لم يثبت خصوصا مع الخلاف في انه مذهب الصحابي حجة ام لا
والجواب الاجماع دل على وجوب القائه على حد التواتر فانه المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام فلو لم يبلغه الى التواتر انقطعت معجزته فلا يبقى حجة على نبوته ثم
نمنع عدم تواتر الحفاظ في زمانه صلى الله عليه وسلم سلمنا لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القرآن حد التواتر في زمانه عدم بلوغ الحفاظ للاحاد فجاز ان يكون احاده متواترة

وان لم يبلغ الحفاظ بجملته حد التواتر بان ثبتت جماعة على نقل بعضه ثم ثبتت جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا وبه يتفق الجمع على نقل الاحاد التي تواتر لانه لم يكن في كونه قرانا الذي يتعقد بها وتاخرها وطولها وقصرها واما اختلاف المصاحف فكل ما هو من الاحاد فليس بقران وما هو متواتر فهو قران فقوله في التسمية لانه كونها قرانا اي بوضعها في اول كل سورة وانكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين لم يكن في انزالها وانما هو في اثباتها في المصحف فحكم قوله انا رواه ابن مسعود ولم ينقله اهل الخطا قلنا مسلم لكن لا يقوم الحجة بمجرد كونه قرانا كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقله عنه فكان بما تفرد به ابن مسعود قرانا لزم ارتكاب باقي الصحابة الخطا حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه الى حد التواتر ولو قلنا انه ليس بقران لم يلزم الا تخطية الراوي لا غيره من الصحابة في الخطا ولو سلم ان ارتكاب ابن مسعود الخطا كان اولى من ارتكاب باقي الجماعة فيبطل قولهم بلزوم صدقه فيما نقله ومن معارض ويحتمل تردده بين الخبر والمذهب فلو الخبر احتملت الاجماع على ان كل خبر لم يصرح فيه بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة فما نحن فيه كذلك بل الاولى الحمل على المذهب لانه مختلف في كونه حجة ام لا اما الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبرية فانه ليس بحجة بالاتفاق وايضا فانه يوافق النفي الاصلي وبراءة الذمة فيكون اولى

المبحث الثاني في البسملة اتفق المسلمون على ان البسملة بعض الاية في سورة النمل واختلفوا في كونها اية من كل سورة من سور القران فنقل عن الشافعي قولان واختلف اصحابه في حملها فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي من القران في اول كل سورة حيث كتبت مع القران بخط القران ام لا وقال اخرون انهما محمولان على انها هل هي براسها اية في اول كل سورة او هي بعض اية وانها مع اول اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من القران في غير سورة النمل وحكم بخطا من قال انها اية في القران في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك وذهبت الامامية الى انها اية من كل سورة لنا انها منزلة على النبي صلى الله عليه وسلم في اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبريل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم فيكون من القران حيث انزلت وايضا انها كانت تكتب بخط القران في اول كل سورة بامر النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر احد من الصحابة كتابتها بخط القران مع شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانة القران عن الزيادة والنقصان حتى انكروا على من اثبت اوائل السور والتعشير والنقط وان لم يكن بخط القران فذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القران وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان من القران اية الا ان ترك بعضهم قراءة البسملة في اول كل سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة واربع عشرة اية ولم ينكر عليه فدل على انها من القران احتجوا بانها لو كانت من القران لكانت اما ان يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان الاول فما ذكرتموه من الوجوه الدالة عليه غير قطعية بل ظنية فلا يصلح للاثبات وايضا فكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم اظهار كونها من القران حيث كتبت معه بيانا قاطعا للشك كما فعل في ساير الايات وان كان الثاني فليثبت التتابع في صوم كفارة اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه والجواب لا خلاف في كونها من القران وانما اختلفوا في وضعها الذي في اوائل السور فلا يشترط فيه القطع ولهذا لم يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في عدد الايات ومقاديرها ولو لم يكن من القران لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم اظهار ذلك وابانته بيانا قاطعا للشك كما فعل في المعوذتين بل وجوب الاظهار هنا اولى حيث كتبت بخط القران في اول كل سورة فان ذلك مما يوهم انها من القران مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقدرته على البيان لا يقال انما يجب البيان لو كان كل ما هو من القران فهو محصور يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القران فانه غير محصور لا يمكن بيانه فلهذا اوجبنا بيان ما هو القران ولم يوجب بيان ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القران بل انما نوجب بيان ما يشتبه انه من القران ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القران بل انما نوجب بيان ما يشتبه انه من القران ليس منه كالتسمية وهي امور احاد محصور والحق ان نقول انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القران من غير شك والتكرار لا يخرج المكرر عن كونه قرانا ولا الشك فيه والا لزم الشك في مثل ويل يومئذ واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها قرانا كغيرها من الايات واما ما اعتمد به اولا فليس بجيد اذ لو لم يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله لجاز سقوط كثير من القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران لا يقال انه يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الامر لم يقطع بانتفا السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل قطعا فاذن الحق ما قلناه من تواترها انها اية في كل سورة

المبحث الرابع في تواتر القراءات السبع لنا لو لم يكن متواترا لخرج بعض القران عن كونه متواترا كمالك وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو يخرج الاية عن كونه قرانا هذا لم يكن خلف

الفصل الثاني في احكام خطابه تعالى وفيه مباحث **الاول** في انه تعالى يستحيل ان يخاطب الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القران وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم على ما لا معنى له الا الحشوية فانهم جوزوا ذلك لنا ان الكلام بما لا يفيد شيئا نقص والله تعالى يستحيل عليه النقص ولانه تعالى وصف القران بكونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والارادة احتج المخالف بوجوه الاول ورود في القران مثل كهيعص وحم عسق والم وغير ذلك وهو غير مفهوم المعنى ومثل كانه رؤوس الشياطين وتلك عشرة كاملة ونفخة واحدة ولا تتخذوا الهين اثنين

فقوله اثنين

فقوله اثنين لا يفيد شيئا الثاني يجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وذلك يستلزم الخطاب بما لا يعلم اما المقدمة الاولى فلانه لولاه اشترك المعطوف والمعطوف عليه في حكم يقولون امنا به فكان معناه والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فيصير التقدير ان الله تعالى يقولون امنا به كل من عند ربنا وذلك محال في حقه تعالى فلا يكون الواو هنا للعطف بل للابتداء فيختص علم التاويل بالله تعالى فالمتشابهات لا يعلمها وقد خوطبنا بها الثالث خاطب الفرس بلسان العرب وهم لا يفهمونه فجاز مطلقا والجواب عن الاول ان الحروف اما اسماء السور او موضوعة لمعان ذكرها المفسرون والتمثيل برؤوس الشياطين المقصود به التمثيل بالمستنكر وقد كانت العرب يستنكر ذلك فضرب بهم المثل وقوله عشرة كاملة ونفخة واحدة وغيرهما المراد به التاكيد وهو امر معلوم مفيد لتقوية المعنى وعن الثاني بالاستئناف وعلى ارادة العطف وتخصيص الحال ببعض ما تقدم فانه لا بعد في تخصيص العام بدليل عقلي وعن الثالث ان الفرس متمكنون من فهم الخطاب بالتعبير بخلاف ما لا يفهم البتة واعلم ان هذه المسألة انما يتمشى على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا

المبحث الثاني في انه تعالى يستحيل ان يخاطب بما يريد لنا ظاهره على غير المقصود من غير قرينة اتفق الناس في ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا لكان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اغراء بالجهل وليس ذلك مقصوده او فهم غير ظاهره وذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ دون القرينة والا لكان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد بينا ان التكلم بالمهمل يمتنع على الله تعالى لا يقال ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم ان الامر كذلك فانه لو تكلم بما يقتضي ظاهره التوعيد لا يكون قاصدا له يحصل منه فائدة التخويف للمكلف فينقاد لامره تعالى ويمتنع الاقدام على ما نهي عنه وان عنيت انه لم يحصل فائدة الافهام سلمنا ذلك لكن لم قلت انه غير جائز على الله تعالى فان ذلك هو اول المسألة لانا نقول قد بينا امتناع حصول فائدة الافهام والانقياد والامتناع عن الاقدام مع عدم قصد الافهام وايضا لو فتحنا هذا الباب لم يبق لنا اعتماد على شيء من خبره تعالى ولا من خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ ما من خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه غير المفهوم وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسألة ايضا لا يتمشى على قواعد الاشاعرة نفاة الحسن والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالايات المتشابهة كالدالة على اليد واليمين والوجه والروح ومكر الله والاستواء على العرش وغير ذلك فانها لا يراد منها ما يفهم منها من ظواهرها بل ما ليس بمعلوم عندنا فالجواب ان الايات المتشابهة لها تاويلات ظاهرة عند اهل التفسير فلا يكون خطابا بغير المفهوم

المبحث الثالث في ان الاستدلال بالادلة اللفظية هل يكون قطعيا تنازع في ذلك جماعة ومنعوا ان الادلة اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشر ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي امور ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة ومتفق للاجماع على انتفا عصمتهم وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطا والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار القدما لكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احديهما ان رواتها الاحاد والاحاد لا يفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر الثانية سلمنا انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط لكن اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا ان جماعة من الادباء حكموا بلحن امرئ القيس من شعراء الجاهلية واذا كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول مسلم انها لا يقدح في الظن لكن يقدح في اليقين قطعا لتطرق الاحتمال في كل واحد من الالفاظ والاعراب انه ذلك اللحن النادر فيرتفع اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم عنه وهو ذلك المعنى ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانه بتقدير ان يريد الله تعالى بلفظه مجازه وكان فيه حقيقته فحمله على الحقيقة لا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك في ان عدم المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه الرابعة عدم النقل اذ بتقدير ان يكون الشارع نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير علم النقل لكن عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفا الاضمار ظني لا قطعي السادسة عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصص ظني لا قطعي السابعة عدم الناسخ فان التعبد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفا التقديم والتاخير ولكن غاية حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فيتعين العمل به انما يثبت بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نفيه دليل عقلي تعين المصير اليه وتاويل النقل لما عرفت من ان العقل لا يعارضه النقل اذ لو تعارضا لامتنع العمل بهما معا لاستحالة الخلو من النقيضين والجمع بينهما ويستحيل العمل بالنقل اذ ابطال العقل يستلزم ابطال فرعه وهو النقل فلزم

النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي غير مقطوع فلم يعلم ان الدليل النقلي سلم من هذه الامور العشرة وهذه ظنية
فيكون الموقوف على الظنية لا يفيد الا ظنا فاذا سمعنا دليلا نقليا فلو كان فيه شيء من هذه المفاسد لوجب على الله تعالى ان يبينه لانا نقول لا نسلم وجوب ذلك وظاهر انه ليس كذلك
فان كثيرا من العلماء يسمع ايات واحاديث ولا يعلم ما اشتملت عليه من اللغة والنحو والتصريف وغير ذلك والجواب ان محكمات القران مثل قل هو الله احد وغيرها يعلم
ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية عنها علما قطعيا فيكون مثل تلك مفيدا لليقين الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بالخطاب اعلم ان اللفظ
قد يقصر دلالته على معناه فيفتقر الى ضم شيء اخر اليه ليتم دلالته على معناه وقد يستغنى عن تلك الضميمة ثم اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام
ثلاثة الاول ما يدل على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية
انقسم اللفظ الى ما لا يوجد فيه سوى واحد منها وهي اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول يجب الحمل عليه اذا لم يوجد معارض من قبل الشرع ولا من قبل العرف
واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى وفي العرف قد استعمل في غيره فاما ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية او لا فان خرج حتى صار مجازا
في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم والظاهر من اللفظ وان لم يخرج كان مشتركا بينهما ويجب مثله في الاسم المنقول الى معنى شرعي
فاذا ورد من الشرع خطاب قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف لاخر وفي الشرع لثالث وجب حمله على الحقيقة الشرعية فان لم يكن له حقيقة شرعية وجب
حمله على الحقيقة العرفية فان انتفت حمل على الحقيقة اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها حمل على المجاز اللغوي فان خاطب الله تعالى لمتفقين بخطاب وكان عند
احدهما حقيقة في معنى وعند اخر في اخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه او يوجد قرينة تعين المراد والا كان مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده
مع عدم القرينة وقد تقدم بطلانه القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهو الدلالة الالتزامية وقد سبقت الثالث ما يتوقف في الدلالة على الضميمة بان يكون
بحيث لو ضم اليه شيء اخر صار المجموع دليلا على الحكم واقسامه اربعة الاول ان ينضم الى النص نص اخر فيصير المجموع دليلا على الحكم اما بان يدل احدهما على
مقدمة والاخر على الثانية مثل تارك المامور به عاص لقوله افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله او بان يدل احدهما
على ثبوت حكم لشيئين والاخر على ان بعضه لاحدهما فيثبت الباقي للباقي مثل وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله يرضعن اولادهن حولين كاملين فيبقى
الباقي مدة الحمل الثاني ان ينضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث ودل الاجماع على مساواة الخالة له فيجب القطع بانها ترث الثالث ان ينضم اليه
قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له عند القائل بالقياس مطلقا وعندنا مع نص العلة لقوله اينقص اذا جف الرابع
ان ينضم اليه شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فيحمل على الشرعي اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية هذا ان
تردد الخطاب بينهما ولو ظهر في احدهما لم يصح الترجيح الفصل الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد بينا انه يجب الحمل على الظاهر مع التجرد عن القرائن فان دل
دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز القول باهماله بالكلية وان لا يراد به معنى ما لما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم
له وحينئذ نقول الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجد ما يصرفه عنه فلا يخلو اما ان يدل ذلك الوجه على ان المراد ليس
هو الظاهر او على ان غير الظاهر مراد او على ان الظاهر من الخطاب وغير الظاهر مرادان فان كان الاول خرج الظاهر عن الارادة فيجب حمله على الغير فان اتحد وجب الحمل عليه من
غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء وان تعدد فان دل دليل على ارادة معين منها وجب المصير اليه وان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه والا
فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين
باحتمال ارادة الجميع البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اي بقرة شئنا اما من لا يمنع ارادة
المعنيين المختلفين فمراده من اللفظة الواحدة يجب عنده اقامة دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى من
الباقي حمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها اما على البدل او على الجمع لعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الدليل
الخطاب حتى يحمل على الجميع عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فان عينه
حمل عليه والا كان كالاول وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة الظاهر وغيره فلا بد من امكان الجمع بينهما وحينئذ ان تعين ذلك الغير وجب الحمل على المجموع ويكون اللفظ
موضوعا لهما اما لغة او شرعا او قد تكلم بالكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين ذلك الغير حمل عليه اللفظ على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما
الخاص اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره فلا بد من دليل على التعيين لانه اذا لم يكن ظاهره مرادا لم يكن
المراد بعض ما تناوله او شيئا لم يتناوله ولا يصح الجميع فلا بد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه مراد لم يتحقق خروج البعض الاخر عن الارادة لعدم التنافي وان دلت
على ان المراد هو البعض الاخر خرج الاول عن الارادة لدلالة الدليل على ان الاخر هو كل المراد وان دلت على بعضه ليس بمراد خرج عن الارادة وبقي ما عداه مرادا البحث الثاني
في ان ثبوت حكم الخطاب باذا تناوله هل يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق مثاله قوله تعالى اولا

منع الشافعي

في الحديث بيع الرطب بالتمر قال اينقص اذا جف قال نعم لفظه استفهام ومعناه تنبيه وتقرير لكنه بين الحكم معللا ليكون معتبرا في نظائره ٦٣

منع الشافعي الدليل ثم على وجوب التيمم على المجامع الذي تناوله اسم الملامسة بالمجاز من حيث الكناية ولا بد لدفع انه هو المراد بالاية لنا ان المقتضي لاجراء
الاية على ظاهرها موجود والمانع لا يصلح للمانعية فيجب الاجراء اما المقتضي فظاهر واما المانع فهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازا فانه لا يصلح للمانعية
لاحتمال ثبوته بدليل اخر احتجوا بان ثبوت الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا لنقل واذا حمل على المجاز لم يحمل على الحقيقة
لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا والجواب المنع من نفي الدليل وعدم النقل للاستغناء بالاجماع عن نقله تذنيب الاول المتكلم باللفظ لا يفيد
جنسه اذ قد يوجد في المهمل كوجوده في المستعمل فلا بد من امر باعتباره يفيد وهو الارادة ولا يكفي الوضع في الخطاب والا لشارك كلام الساهي والنائم كلام
القاصد ثم الارادة التي لكونه خطابا يحتاج اليها سابقة على ضرب الخطاب والتي يتناول ما يفيده الخطاب يتناول الامر ولا يجب في الخبر ملاحظة ارادته نعم لا
يعرف من كلامه الا بالاستدلال الا بشرط الاستدلال بكلامه على ما اراده على امور منها ان يكون قد اراد بخطابه امرا ما ومنها ان لا يقع كلامه على وجه قبيح من
كذب وغيره ومنها انه لا يعمي علينا مراده بل يريد ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه اذ مع تجويز عدم احدها سقط الاستدلال بكلامه على مراده ولهذا لم يصح
من الحشوية الاستدلال بشيء من القران حيث قالوا لا معنى الا ما يفسره النبي صلى الله عليه وسلم ومن العجب انهم يرجعون في التفسير الى اخبار احاد والى تفسير الصحابي وامثاله
ويتركون ظاهر الكتاب العزيز ولم يصح من المجبرة الاستدلال بشيء من القران لانهم لا يامنون ان يكون اخباره كذبا واوامره امرا بباطل ونهيه نهيا عن الحق ولم يصح
من المرجئة الاستدلال بالخطاب حيث قالوا ان الله تعالى يعني بقوله ان الفجار لفي جحيم اي جاز به ولم يدلنا على ذلك اذ لا يؤمن في قوله تعالى اقيموا الصلوة ان يكون قد شرط له
بارادتنا ولم يبينه الثاني يشترط في الاستدلال بخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه وان لا يكذب فيما يؤديه عن الله سبحانه وان لا
يؤدي على وجه يقتضي التنفير عن خطابه اذ مع التنفير لا يحصل الغرض فان الصبي ينفر عن النظر فيما اداه الثالث لما كان الاجماع حجة على ما ياتي وهو قول
الامة وجب ان يشترط في خطابهم ما شرطناه في خطاب الرسول الا التنفير لتعذره منهم على كثرتهم اذ التنفير يقع بكلام واقع على وجه يقتضي التنفير
ويبعد دوامهم على ذلك الوجه الرابع الخطاب له تعلق بالفعل وله تعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب هو الارادة فلا بد وان يريد كون
العبادة عبارة عما هي عنه ويريد كونها عبادة للمخاطب حتى ان كل واحد منهما مخالفة للاخرى وقد يختلفان في العموم والخصوص مثل يا زيد صل الصلوات
او يا ايها الناس صلوا هذه الصلوة وقد يتفقان عموما وخصوصا البحث الرابع في الامر والنهي وفيه فصول الاول في المقدمات وفيه مباحث الاول
اعلم انه لما كان نوعا من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث عنه مصادرة في هذا الفن واما بين عليه ومحل تحقيقه الكلام فنقول اختلف
الناس في ماهية الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس جنسا مستقلا في ذاته ولا حقيقة
مغايرة لهذه العبارات والاصوات الدالة على المعاني وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس وجنس حقيقي مغاير للحروف والاصوات ويدل عليه
هذه العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من العلامات واختلف قول ابي الحسن الاشعري في هذه العبارات والاصوات فالظاهر من قوله ان الكلام يطلق
عليها بنوع من المجاز كما تسمى علوما باعتبار دلالتها عليها وحكي في جواب المسائل البصرية انها كلام حقيقة وكون الكلام النفسي فعنده ان كلام النفس
معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير لتصورهما ومغاير ايضا للارادة تدل الحروف والاصوات عليه
عليه وللعبارة وذهب ابو هاشم الى انه في حق الله تعالى قديم وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وهذه الدعاوي كلها عارية
عن برهان غير مقصودة والبحث فيه وذلك ذكرناه في كتبنا الكلامية البحث الثاني في حقيقة الامر اتفق الناس على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا
في كونه حقيقة في غيره فقال العلماء بانه مشترك بين القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال وقال الاخرون انه حقيقة في القول والفعل على
سبيل الاشتراك اللفظي واختاره السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة
وبين الشان والطريق ونحن نمنع انه ليس حقيقة في الفعل من حيث انه فعل بل من حيث هو شان والحق انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز فيما عداه
لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة
لزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا لانا نقول قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اذا تعارضا واحتج السيد المرتضى باستعماله تارة في القول المخصوص
فهو فاقد واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب
عظيم ورايت من فلان امرا هالني وقالت الزباء لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا ويريد به الا
والعجائب التي فعلها الله معجزة بها العادة وقوله اتعجبين من امر الله واراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر يحتوي
البحر بامره مسخرات بامره والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فانه قد يجمع الامر القولي على اوامر والفعل على امور وهو الاشتقاق دليل الحقيقة وايضا
لو كان مجازا لم يكن بالزيادة ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل نسبة حتى يكون به بالفعل والجواب لا نسلم ان الاطلاق دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز

ثم الاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارضه اصالة عدم الاشتراك وقد بينا ان المجاز اولى من الاشتراك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الامثلة الشان
والطريقة وقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا يحتمل ارادة القول او الشان والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله
وما امر فرعون برشيد يحتمل القول بل هو الظاهر من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن جاز ان يكون للدلالة شانه وطريقته وقوله وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر في السرعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر حمل على انه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله تجري في البحر
بامره مسخرات بامره لا يحمل الامر هنا على الفعل اذ الجري والتسخير انما حصل بقدرته لا بفعله فيحمل على الشان والطريق والامور جاز ان يكون جمع الامر بمعنى
الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع لا يدل على الحقيقة كما جمع الحمار بمعنى البليد وجمع بمعنى الحقيقة بلفظ واحد على ان الصاحب كان يقول لا يوجد في لسان العرب
اوامر في جمع الامر بل جمع الامر الوارد على الفعل والقول امور وعلى المرجع اوامر وكانوا يقولون هذا شيء يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر
على الفعل لا حقيقة ولا مجازا من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل عن اصحابه جوابين الاول انه يقع عليه مجازا من حيث الزيادة المعنوية
لان جملة افعال الانسان لما دخل فيها القول سمي الجملة باسم جزئها الثاني ان الافعال يشبه الامر في ان كل واحد منها على سداد اغراض الانسان ولا يلزم
تسمية النهي والخبر امرا لعدم اطراد المجاز واعترض عليهما بانه يقال امر فلان في تجارته امر صحيح مستقيم ولا يدخل في ذلك الامر الذي هو القول واللفظ
انما وقع عليه اسم الامر من حيث ان نعتا مخصوصا على الفعل كما يجب ان يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة وان لم يشبهها في فائدة الاسم من كل وجه فكان
يجب ان يكون التلفظ باسم الامر اذا اريد به الفعل انه يعني ما ذكره من الشبه ومعلوم عدم حضور ذلك بالبال ولهذا انما يجوز التسمية بالاسد للتشبيه
في الشجاعة التي هي معظم فائدة قولنا اسد ومن يسمي الشجاع اسدا يعني به شجاعته ثم احتج ابو الحسين على مذهبه باشتباه الامر على السامع بين تلك المعاني
فان من قال هذا امر لم يعلم السامع اي تلك اراده فان قال هذا امر بالفعل علم القول وان قال امره مستقيم عقل الشان ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه تحرك لشيء ولو
قال جاء زيد لامر عقل الغرض وتوقف الذهن عند السماع يدل على تردده بين الجميع وانه حقيقة في كل واحد والجواب بالمنع من تردد الذهن فيها وانما يحصل
التردد مع وجود قرينة صارفة عن حمله على القول الذي هو المتبادر بمجرده فانما يفهم منه القول خاصة واحتج من منع كونه حقيقة في الفعل بامور الاول لعدم الاطراد فلا يسمى
الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة اذ هو لازمها الثاني عدم الاشتقاق فلا يسمى الاكل والشارب امرا الثالث لوازم الامر منتفية عن الفعل فلا يسمى امرا بيان الاول ان الامر يدخل
فيه الوصف بالمطيع والعاصي ويرده النهي ويمنع منه الخرس والسكوت وهو من اقسام الكلام كما هو من الخبر منه وكل ذلك انما يجري في القول الرابع يصح النفي
فيقال ما امر بل فعل وهو دليل المجاز الخامس ان الامر الحقيقي له متعلق هو المامور به وهو غير متحقق في الفعل فانه وان سمي امرا فلا يقال له مامور ولانتفاء اللازم يوجب
انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول فللمنع من وجوب اطراد الحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للاكل والشرب انه امر سلمنا لكن عدم اطراده في كل
فعل ان كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الافعال لعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص لان مطلق كل قول وهو غير مطرد
في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول فكذا في الفعل لا يقال انما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه لا في غيره والامر انما كان حقيقة
في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو مطرد في ذلك القول فكذلك لانا نقول في الافعال فان للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لا في كل فعل وفيه نظر لان
الخصم لم يجعله حقيقة في فعل معين بل في مطلق الفعل فورد عليه الاطراد بخلاف القول فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول فورد عليه الاشكال في القول
فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول بل في قول معين واما الثاني فلما تقدم من ان الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق فانه لو كان الاصل في الحقائق
الاشتقاق كان المنع من اشتقاق اسم القارورة للجرة والكتة من مثل المانع فيهما على خلاف الاصل لا يقال ولو لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل كان على خلافه لكن
الحق وبه اكثر لكثرة صحة الاشتقاق كما نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الاصل لجواز ان يكون كل من الاشتقاق
وعدمه على خلاف الاصل بل يتبعان النقل فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس احد الامرين
اولى من الاخر فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى وفيه نظر فان القائلين بوجوب الاشتقاق يلزمه
كون عدم الاشتقاق في الجرة وغيرها للمانع وانه على خلاف الاصل اذ الاصل الاشتقاق ولما وجدنا الاشتقاق موجودا في جميع صور الحقيقة الا ما اشتمل على المانع
حكمنا بتبعيته لبعض المسميات اذ قد يوجد في غيره واما الثالث فان العرب حكموا بان تلك الصفات لازمة للامر القولي المطلق الامر واما الرابع فللمنع من
صحة النفي مطلقا واما الخامس فلما تقدم **البحث الثاني** في حده ذهب اكثر المعتزلة ومنهم البلخي الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وارادوا بما
يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه حقيقة الامر من غير العربي واعترض بوجوه الاول انه يوجد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد وغيره الثاني يلزم
ان يكون صيغة افعل الواردة على لسان الرسول امرا فيكون هو الامر ولا يكون امرا الثالث قد ترد هذه الصيغة من الاعلى للادنى على سبيل الخضوع ولا يكون
امرا وقد ترد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا يوصف بالجهل والحمق الرابع لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظ افعل لشيء اصلا

حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لا يقال فيه انه امر الخامس لو صدرت هذه الصيغة من
النائم والساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال فيه انه امر وقيل عليه لا نسلم انه قول القائل لغيره افعل وفيه نظر فان
الغالط والساهي يقال انه قال السادس لو وضعت هذه الصيغة بازاء الخبر وصيغة الخبر بازاء الامر لم يكن هذه الصيغة امرا السابع المطلوب
من تحديد ماهية الامر من حيث هي وتلك لا تختلف باختلاف اللغات لا يقال قولنا او ما يقوم مقامه يزيل هذا الاشكال لانا نقول ان عنيت
بقولك او ما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب كان تحديد الامر باللفظ الدال على طلب الفعل كافيا ويقع التعرض لخصوصية صيغة افعل
ضائعا وان عنيت شيئا اخر فبينه الثامن ذكر في التحديد وهو مجرد عنه وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني
والغزالي هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو خطاء من وجوه الاول لفظ المامور والمامور به مشتقان من الامر
فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرف بهما لزم الدور الثاني الطاعة عند الاشاعرة موافقة الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرف الامر بها
دار الثالث القول لا يقتضي بنفسه الطاعة بل بالتوقيف او بالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين وكل منهما احد ولا خرما
المعتزلة فقال بعضهم الامر صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وهو يدور ومنهم من قال
الامر عبارة عن صيغة افعل بارادات ثلث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال واحترزوا بالاولى عن النائم اذ اوجد
منه الصيغة وبالثانية عن التهديد وغيره وبالثالث عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال
وفيه تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة ان كان هو الصيغة كان مستدركا اذ يرجع حاصله الى ان الصيغة دالة على الصيغة والدال
غير المدلول وان كان هو غير الصيغة امتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقولك الامر هو صيغة افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط يغاير
المشروط وان كان غير الصيغة فلا بد من تعريفه وقال اخرون منهم الامر ارادة الفعل وليس بجيد اذ قد يوجد الارادة من دون الامر ولهذا من ايقن
انه لا يلزم وقوع المامور لكمال ان الارادة مخصصة لحال حدوثه فان لم يوجد لم يتخصص وفيه نظر فان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادر
عن المريد لا عن المامور فقال ابو الحسين الامر قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل ويدخل فيه قولنا افعل وليفعل ولا يلزم ان يكون
الخبر عن الوجوب امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة تعريفه بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل هو مقتض بنفسه اثبات
ارادة الفعل وبتوسطها يقتضي البعث على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء لا يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وانما يقتضي ذلك بتوسط اقتضاء
قبح تلك الاضداد واستحالة انفكاك المكلف منها الا الى ذلك الشيء واما الاشاعرة فقال بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثواب عن الفعل تارة
والعقاب على الترك تارة وهو باطل لامتناع دخول الصدق والكذب في الامر ودخولهما على الخبر ولانه متى صدق وجب الثواب والعقاب
وهو باطل اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فان احترز بقوله انه الاخبار عن استحقاق الثواب والعقاب بقي
عليه الاشكال الاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو دور لتوقف معرفة الطاعة على الامر وقال بعضهم
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وانما قيد بغير كف ليخرج النهي على ما يأتي تحقيقه والاقرب ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
فالطلب احتراز عن النهي وغيره من اقسام الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب على جهة الخضوع والالتماس وهو اولى من قول بعضهم على
جهة العلو لما يأتي من عدم اعتبار الرتبة وبعض الناس لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه **الفصل الثاني في البحث عن الصيغة** وفيه مباحث **الاول** في وجوه
استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر وجها الاول الايجاب اقيموا الصلوة الثاني الندب فكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله صلى الله عليه وآله
لابن عباس كل مما يليك لندبية الادب وان كان بعضهم غاير بينهما الثالث الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وهو لمنافع الدنيا والندب لمنافع الاخرة اذ لا ينقص
الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة واذا حللتم فاصطادوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا فان
مصيركم الى النار السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها بسلام امنين الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر
الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار
بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار وشبهها
انما يفهم بقراين بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب او الندب او الاباحة او التنزيه او التحريم فبعضهم جعلها مشتركة بينها وبعضهم مشتركا بين الوجوب و
الندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اقل المراتب وهو الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب بزيادة قرينة وقال اخرون انها حقيقة في الوجوب
ولا يحمل على ما عداه الا بقرينة ونحن نبين الجيد في ذلك ان شاء الله تم **البحث الثاني** ان للامر صيغة تخصه وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد

اعلم ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين الواجب والندب اللذين هما ترجيح وطلب وبين الاباحة وبين التهديد والمطلوب منه عدم
الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق بين قوله افعل وبين قوله لا تفعل وبين قوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل ونعلمه قطعا ونعلم ان الاول
امر وطلب الوجود بخلاف الباقيين ونحمل صيغة افعل عليه عند تجرده من القراين الحالية والمقالية بان ينقل الصيغة الينا من ميت او غائب لا
لاي فعل معين من صلوة وصيام بل في فعل مطلق بحيث لا يشعر فيه قرينة مخصصة لسبق ذهننا اليه ونعلم قطعا ان قوله افعل وقوله لا
تفعل وقوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل اسماء متباينة لا مترادفة كما يدرك تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد في ان الاول
خبر والثاني استفهام وكذا بين قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال او المستقبل وان كان قد يعبر باحدهما عن الاخر وكما نميز بين
الحال والماضي كذا نميز بين الامر والنهي فنقول في الاول افعل وفي الثاني لا تفعل وانها لا يشتبه بما هو معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل فان قيل
نمنع الفرق لانه انما يتم على تقدير كونه حقيقة في البعض مجازا في الباقي اما على تقدير اشتراك الجميع فيه فلا نم الفرق بين افعل وبين لا تفعل سلمنا لكن الفرق
ان افعل مشترك بين الفعل والتهديد ما لا تفعل فانه لم يوضع للامر سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك للعرف الطارئ لا في اصل الوضع كما في
الالفاظ العرفية سلمنا لكن هذا يقتضي نقيض قولكم فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحة والتهديد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان اقل المراتب
الاباحة فيحمل عليه لانه المتيقن والجواب ان منع الفرق مكابرة صريحة فانا نعلم قطعا انه عند انتفاء القراين يفهم الطلب من لفظة افعل وانه راجح على
التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب يغني كونه الفارق ومنع افعل الجميع ولا تفعل للتهديد وعن الثالث ان الاصل عدم
التغير وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز على الاشتراك ومع المجوز اشتراك الحقيقة في الضدية واطلاق اسم الضد على الاخر وجه من وجوه المجاز
وعن الخامس ان صيغة افعل مستعملة للتهديد والمنع والطريق الذي يعرف انه لم يوضع للتهديد يعرف انه لم يوضع للتخيير وايضا لم لا يحمل على الايجاب الذي
هو اعلى المراتب احتياطا

البحث الثالث

في التغاير بين الطلب والصيغة قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معنى معقول
للعقلاء فان كل عاقل يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك وبين ماهية الخبر وان ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح
جوابا للاخر وذلك الطلب مغاير للصيغة لاختلافها باختلاف التراكيب والامم بخلاف الطلب ولان الصيغة يمكن وضعها للخبر وصيغة الخبر يمكن وضعها
للامر بخلاف الطلب فماهية الطلب اذن مغايرة للصيغة ولصفاتها وهي امر وجداني يعقله كل احد من نفسه وهذه الصيغ دالة عليها لكن النزاع وقع هنا
بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة ان ذلك الطلب هو ارادة المامور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لنا انا لا نجد امرا خارجا مغايرا للارادة
ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز ان يوضع لفظة الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه وانما هي موضوعة من اهل اللغة على المعنى المتعارف
بينهم وايضا لو لم يكن ارادة المامور به معتبرة لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع حملا على الخبر فانه لما لم يكن ارادة المخبر عنه معتبرة فيه صح تعلق الخبر بهذه
الاشيا واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون الامر مغايرا للارادة اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية
فلانه تعالى عالم بانه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الايمان والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال واذا استحال صدور الايمان منه استحال ان يريده منه فان الارادة
لا يتعلق بالمحال ولكن صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لاستحالة التسلسل وخلق الداعي او وجب صدور الفعل كان الله تعالى
متخلقا في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى منه في هذه الحالة وجود الايمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق الثاني ما يقوله الشخص لغيره اريد
منك هذا الفعل لكني لا آمرك به ولو كان الامر هو الارادة لزم التناقض الثالث السلطان اذا توعد من ضرب عبده بالانتقام فقصد السيد اظهار ان العبد
يخالف في اوامره فطلب السلطان منه اظهار صدقه بان يكلفه بامره في نظره فانه يامره ولا يريد منه الفعل اظهارا للمعذرة الرابع يجوز نسخ الشيء قبل مضي
مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة كان الله تعالى مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل
اجماعا والجواب عن الاول ما سبق من ان العلم تابع ولا استحالة الا اذا تأت من قبل العلم كما في شانه من فرض النقيض اذ لا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي
من فعل العبد لا يتسلسل وقد تقدم عدم المنافاة بين الايجاب بالنسبة الى الداعي والامكان من حيث القدرة واثبات هذين في افعاله تعالى وقول الرجل لغيره
اريد منك هذا ولا آمرك به باعتبار ان الارادة الاولى لم تكن خالصة ويمكن ان يحصل ارادة مشوبة لعوارض فلا يوقع الموقع الفعل بها فلكن اصنا وجود الامر
من الحكيم مصرح بالوجوب بصيغة الامر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة على الامر وجود الامر كما في الساهي وغيره ثم انه وارد على الطلب فان العاقل كما لا يريد
من عبيده الفعل في تلك الحال كذا لا يطلب طلبا نفسانيا وان وجدت منه صيغة الطلب والنسخ قبل حضور الوقت يحمل على ما ياتي وكما استحال ان يكون مريدا
وكارها كذا استحال ان يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد

البحث الرابع

في ان الصيغة هي الامر الاصطلاحي قد عرفت ان الحق هو
ان الطلب والارادة بمعنى واحد وهو معنى يقتضي ترجيح احد الطرفين على الاخر فنقول هذا الترجيح قد يكون لجانب الفعل على الترك وقد يكون على العكس

وعلى هذا التقديرين

وعلى هذا التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الاخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة والفرق بين اصل الترجيح
وبين الترجيح المانع من النقيض فرق ما بين الخاص والعام اذا عرفت هذا فنقول هنا الفاظ الة على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر
اما اللفظة الدالة عليه واللفظة العربية فالاقسام ستة الاول اصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض الثالث مطلق اللفظ الدال على الاول الرابع
مطلق اللفظ الدال على الثاني الخامس اللفظة العربية الدالة على الاول السادس اللفظة العربية الدالة على الثاني والتحقيق يقتضي زيادة ثلثة اقسام اخر
الاول الترجيح الغير المانع من النقيض وهو المقابل بالضدية للترجيح المانع الثاني مطلق اللفظ الدال عليه الثالث اللفظة العربية الدالة عليه وانت مخير
في اطلاق لفظ الامر على ايها شئت لكن من حيث اللغة جعله اسما للصيغة الدالة على الترجيح اولى من جعله اسما لنفس الترجيح لوجوه الاول قالوا الامر من
الضرب اضرب فجعل الصيغة امرا وفيه نظر للتقييد فلا يدل على الحقيقة الثاني لو قال ان امرت فعبدي حر ثم اشار بما يفهم عنه مدلول الصيغة لم يعتق
ولو كان اسما للترجيح لعتق ولا يعارض بالاخرس للمنع من العتق في طرفه وفيه نظر للمنع من عدم العتق فيهما الثالث الصيغة دليل فجعله حقيقة
فيها اولى من جعله حقيقة في المدلول لان فهم الدليل ملزوم لفهم المدلول فجعله مجازا في اللازم اولى وفيه نظر لان اثبات اللغة بالترجيح الرابع لو دام امر
فلان سبق الفهم الى اللفظ دون ما في القلب ولو قام بقلبه شيء ولم ينطق به يقال انه لم يامر وفيه نظر لان السبق لظهور اللفظ وخفاء ما في القلب ولو لم الطلب
الجازم صيغة النفي واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون كذبهم في الشهادة ومن المعلوم صدقهم في النطق فيعود الكذب الى الكلام النفساني الثاني قال عمر زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر الثالث
قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا الرابع هذه الالفاظ معرفة فلو كانت كلاما لاجل تعريف المعنى النفساني فليكن الكتابة والاشارة
كلاما والجواب ان الشهادة هي الاخبار مع العلم والاعتقاد ولما انتفى الاعتقاد كذبهم في ادعاء الشهادة لا في المشهود به ويقال زورت في نفسي كلاما اي قدرته وضمته
كما يقال زورت وابانه دينا وكون الكلام في الفؤاد اشارة الى تصوره مع انه لم يكن عربيا خالصا والقياس في اللغة باطل اذا ثبت هذا فالحق ان الامر
اسم اللفظ الدال على مطلق الطلب لا العربي فان الفارسي اذا طلب شيئا بلغته قيل امر يجب به

البحث الخامس

في ان الرتبة معتبرة ام لا ذهب جماعة من
الاصوليين الى اعتبار الرتبة في الامر فيجب ان يكون الامر اعلى رتبة من المامور حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب
اخرون الى نفيه وهو الحق وانما المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري وقالت الاشاعرة لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لنا على عدم اعتبار
العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق
قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقال ابن المنذر ليزيد بن المهلب
امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وعلى اعتبار الاستعلاء انهم فرقوا بين الامر والالتماس والسؤال لو
ان كان الطلب باستعلاء كان امرا وان فارق الخضوع فهو السؤال وان فارق التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل امرت الامير ولانه من قال
لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره وان كان ادون رتبة ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة
من المقول له واحتج السيد المرتضى بانه يستقبح في العرف ان يقال امرت الامير ونهيته ولا يستقبح سالته وطلبت منه فلولا ان الرتبة معتبرة والا
لما كان كذلك قال السيد والنهي جار مجرى الامر في هذه القضية وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة معتبرة ايضا فيه الرتبة فانهم يقولون شفع
الحاجب الى الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحاجب الخامس ان الرتبة معتبرة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع اليه كما انها معتبرة في الامر بين الامر وبينه
المامور ولا اعتبار بحال المشفوع فيه كما في ظنه من خالف في الوعيد لان الكلام ضربان ضرب لا يعتبر الرتبة وضرب يعتبر فيها الرتبة فما يعتبر فيه
انما يعتبر بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق الخطاب ولهذا اجاز ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع
فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه وناهيا والجواب سلم انه مستقبح وهو دليلنا على عدم اعتبار الرتبة ودليله يدل على ان الرتبة
معتبرة في معنى الامر لا فيه ونمنع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع فيه ولانه صحة شفاعة احدنا في نفسه الا على ضرب من
التجوز ثم انه نقل احتجاج المخالف من وجوه الاول حمل الامر على الخبر في عدم اعتبار الرتبة الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة
يعتبر فيها الرتبة كالامر الثالث قال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع ولو تمنى فعل الله تعالى ويحيل عليه الطاعة ثم اجاب عن الاول
بانه لو ساوى الامر الخبر في اعتبار الرتبة لجاز ان يقال امرت الامير كما يقال اخبرته وقد تقدم جوابه وعن الثاني ان استعمال الاجابة لفظ الطاعة فان
احدا لا يقول ان الله تعالى امرني وكل اذا اجابني الله اليه ولانه ظاهر اللفظة يقتضي انه ما للظالمين شفيع يطاع ولا يلزم من ذلك نفي شفيع يجاب لا يقال الكل
شفيع لا يطاع على مذهبكم سواء كان في ظالم او غيره لان الشفيع يدل على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة يقتضي عكسه فلا تقول لا دليل

من الزبانية والخزنة والطاعة من

المنا بامله ولا امتناع في تخصيص الظالمين بنفي شفيع لهم يطاع وان كان معهم لكن يحتمل ان يريد بيطاع يجاب من الله
هؤلاء مواطن متزلة منهم من الانبيا عليهم السلم والمؤمنين صحيحة والشافع محمود باسنها اللفظ يطلع في موضع يجب فيه تعدوه ان يقتله بعض
البشر ونبي القرامونا والعكس للتقارب بينهما فلم يطعه ذلك الفعل الحيث في ان دلالة الصيغة على الطلب بالوضع لعلم ان لفظة افعل وشبهها تدل على
الطلب من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان لا بد من ذلك الوضع من ارادة اخرى لنا انها موضوعة
للطلب فلا يتوقف دلالتها عليه الى الارادة كساير الالفاظ وان الطلب النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن فيفتقر
الى معرف كافتقار الطلب فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يمكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتجوا بانا نميز بين الصيغة اذا كانت
طلبا وبينها تهديدا ولا مايز الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب ومجاز في التهديد وكما يجب صرف الالفاظ الى حقايقها واجراؤها عليها عند التجرد
كذا عند البحث فيما به يصير الامر امرا اختلف الناس في ذلك على اقوال فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرا لجنسه ونفسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا
وهو اختيار البلخي من المعتزلة فقيل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد والاباحة فقال ذلك جنس اخر لا من هذا الجنس وجعل صيغة افعل في الامر
حقيقة مغايرة لصيغة افعل في التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كان كذلك بصورته وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القراين
الصارفة له من جهة الامر الى التهديد والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعموا انه لو صدر من النائم والمجنون لم يكن امرا للقرينة وهذا
يعارضه قول من يقول انه لغير الامر الا اذا صرفته قرينة وقال معنى الامر انه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة فحمل العرف على الصيغة
والباقي على القرينة تحكم محض بل يجب التوقف فيه فيتوقف وقال اخرون ان ما كان الامر امرا لانه الامر اذ كونه امرا او اجره في هذه القضية مجرى الجنس وقال
اخرون انما كان الامر امرا لانه الامر اراد الفعل المامور به واختاره السيد المرتضى وهو مذهب محققي المعتزلة وقال بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلث
ارادة المامور به واحداث الصيغة والدلالة بالصيغة على الامر دون الاخر من التهديد والاستعلاء منعوا من ذلك وجعلوا امرا بالوضع ولا يشترط
الارادة والاول باطل عند المحققين واستدل السيد المرتضى بان الامر فلا يكون من جنسه ما ليس بامر وان ما يكون امرا جاز ان يوجد غير امر
فلا بد من سبب يقتضي كونه امرا وليس الا الارادة للمتكلم المامور به اما المقدمة الاولى فلان اشتباه اللفظ حسا عن كونه امرا او تهديدا او اباحة
يدل على التماثل كما في السواد به وكلما حكمنا بالتماثل هنا للالتباس احساسا فكذا هنا وبيان المقدمة الاولى ان من سمع قوموا وهو امر لم يفصل بين كونه اباحة او
تهديدا ولقوة هذا الالتباس جوز من يجوز البقاء على الكلام او الاعادة ان يكون ما سمعه ثانيا هو ما سمعه اولا واما بيان ان ما كان يقع امرا يجوز
ان يوجد غير امر بوجوه الاول الفاظ العربية انما تدل بواسطة الوضع من اهل اللغة وهو تابع لاختيارهم وليس هناك موجب فقد كان يجوز ان هذا
اللفظ المخصوص بالامر لا يكون امرا بل يوجد هذه الحروف بعينها ولا تكون امرا الثاني لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم امتنع
ان يقولها حين العزم افعل ويريد منه الفعل فيكون امرا وذلك معلوم البطلان الثالث لو تغاير لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون للقادر سبيل الى
التمييز بينهما ولما انتفى علمنا اتحاد اللفظ الرابع هذا القول يقتضي صحة ان يعلم احدنا امرا ولم يعلمه مريدا اذ كان القصد لا تاثير له ومن المعلوم الحسنا
اذا كان امرا فلا بد من كونه مريدا ولهذا خالفنا المجبرة في الله تعالى الخامس هذا القول يقتضي الخصام بعد على ان يامره في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف
بيان الوجوب ان القدرة الواحدة لا يتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد بأكثر من جنس واحد وحينئذ قول القائل قم مماثلة لكل ما هو له صورته
من الكلام فيجب ان يكون ما احدنا قادرا من جنس هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدرة وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامره ومعلوم خلافه
ذلك لا يمكننا الا جاز ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة وبكل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يعدد على كون واحد يصح وجوده في المحل على البدل بالارادة والاحد
مثله في الارادة لانا نقول الواحدة لا يحصر متعلقها من المماثل اذا اختلفت المحال كالا يحصر متعلقها في المختلف والمحل الواحد وليس كذلك ما يتعلق به من التماثل
في المحل الواحد والوقت واحد لانها لا يتعلق هذه الشروط باكثر من جزء واحد لا يقال محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الاكوان لانا نقول من المعلوم ان محل
مخرج الحروف الواحد ولهذا متى لحقت بعضها الى هذه الحروف فانه اخذ ذلك في محل حروف ذلك المخرج وان قد ثبت ان ما وقع امرا فقد كان يجوز ان يكون
غير امر فلا بد في وقوعه امرا من سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق به او الى فاعله وما يرجع اليه انه كان موجودا او حدوثه او حسنه او صيغته
بطل لوجود هذه الاشيا فيما ليس بامر وما يتم لو كان امرا لجنسه كان صيغته نفسية فكان يرجع الى الاحاد دون الجملة فكان يجب في كل جزء من الامر
ان يكون امرا وكان يجب ان يدل على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه امرا من لا يعرف اللغة وكان يحصل حال العدم كما يحصل حال الوجود لان الصفة
النفسية كذلك وكان يجب في حال العدم ان يكون امرا ولا يجوز ان يكون امرا لحدوثه على وجه ويراد به ترتيب صيغته لما بينا من ان نفس هذه الصيغة توجد
يستعمل في غير الامر ولا العدم لانه مستحيل هذه الصفة وما يحيل الصفة لا يكون ملازما لها ولا العدم معنى لعدم اختصاصه بذلك معنى ولا الوجود لانه كل

يفرض مميز الارادة بجميع وجوهه ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل فالفعل يقتضي مؤثرة ان تعلق كونه قادرا هو امر كتعلقها به وهو مميز امر ولا
كونه قادرا لا يؤثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زايد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بمباينات الامر والمامور به او كونه عالما
بان الكلام امر والاول باطل فانه قد يكون عالما بمباينات الامر والمامور به ولا يكون كلامه امرا والثالث باطل لان كلامنا فيما به صار امرا فيجب ان يكون
الوجه فيه ثم يعلوح العلم به ان العلم غير مؤثر في المعلوم والامان على ابطال القديم تعالى ومستحق الاجناس هو المؤثر كونه تعالى على صفاته وكونه جنسا لا
على ما هي عليه واما كونه مدركا او مشتهيا او نافرا فغير مؤثر اذ قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى غيره فلم يبق الا كونه فاعلا مريدا
للمامور به لا لكونه امرا لا الايجاد ان يكون احدنا امرا بالايمان على ما يكره لمنافاة الكراهة وايضا لو صح ان يامر بالايمان لصح ان يامر بالماضي و
القديم وايضا لما صح في الخبر ان يكون خبرا باعتبار ارادة كونه خبرا باعتبار ارادة المخبر به صح تعلق الخبر بالماضي والقديم ولما امتنع ذلك في الامر علمنا
انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة بالمامور به وهذا الكلام على طوله فيه نظر للمنع من كون التماثل حسا يدل على التماثل في نفس الامر وباقي كلامه مبني
على اصول المتكلمين وهي ضعيفة واحتج الاشاعرة على ان الارادة ليست شرطا بوجوه الاول لو كانت الامرية صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة
لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود لذلك المجموع او الاحاد فيكون كل واحد من الحروف التي تتالف صيغة افعل منها امرا وهو باطل بالاستقراء الثاني صيغة
افعل تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المامور به وان كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا يعني الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على ساير
المسميات والاسما الثالث يلزم ان يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر انما يتحقق لو صدق عليه
فيكون دار الاخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا الرابع يلزم ان يكون الشخص امرا لنفسه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من قال لنفسه افعل مع
ارادة الفعل من نفسه فقد وجد المقتضي للامر فيكون امرا واما بطلان التالي فلان الامر هو المقتضي للفعل وامره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي
انما هو الداعي الخامس لو كان الامر انما يكون امرا لارادة الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالامر على الارادة لانه لا يعلم امرا قبل العلم بالارادة السادس اهل اللغة
قالوا الامر هو قول القائل افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة ولو كانت شرطا لذكروها كما ذكروا الرتبة وصار كقولهم للاسد اسم لسماه في انه لا يشترط فيه الا
السابع قد يامر السيد عبده ولا يريد اظهار التمرد كما سبق الثامن امر الله تعالى ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ولم يرده والجواب عن الاول الامرية كالخبرية
فانهما صفتان معقولتان وان لم يكونا ثابتين باللفظ فالوجه الذي عرفت صفة الخبرية تعرف صفة الامرية والجواب عنهما واحد وهو ان التصفيق
عقليتان يستدعيان محلا عقليا اما لفظا خارجيا فلا وعن الثاني ان الصيغة لما وجبت مميز الامر افتقر الى المميز وهو الارادة وكذا اللفظ مشترك اما يدل على
بعض معانيه دون البعض بالارادة وعن الثالث يجوز ان يكون قد اراد ذلك منهم لان في علمهم بارادة ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع ان يكون ذلك
المطلق وليس بامر كما ان قوله لاهل النار اخسؤوا فيها وليس بامر كما نقل الخ بذمه لخسا والاصل ان ارادة الصيغة قد وجدت وكذا وجد ارادة المامور
لكن لم يوجد الارادة الثالثة وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر لم يكن امرا وعن الرابع المنع من الملازمة فانه لا يلزم من وجود الارادة التي هي شرط
وجود الامر تحقيق المشروط فان الامر يعتبر فيه الرتبة او الاستعلاء فانه مع ذلك في الشخص نفسه ملحق في الامر وعن الخامس انا لا نستدل على الارادة
بالامر من حيث كان امرا بل من حيث انه على صيغة افعل وقد تجردت الصيغة من موضوعه للارادة لقصد بعضهم وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا
تجرد ومعنى ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا ثبت لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده او انه صورة منه علمنا بذلك الا
عند علمنا بالصيغة وعن السادس يجوز ان يكونوا قد تركوا ذكر الارادة لظهورها وايضا فانهم لم يشترطوا انتفاء القراين والخلاف شرط انتفاءها وايضا
فانهم قد اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل ونحن نعلم اتحاده مع الارادة ولو عرضناه مغايرا لكان فلا تكلما في المعقول لا في اللغة وقولهم للاسد لا يعتبر
في كونه اسما لمسماه الارادة ان ارادوا به ان الواضع لهذا الاسم وضعه للاسد وضعا له من دون ان يريد تسميته بذلك فباطل لانا نعلم انه قد اراد ذلك
وان ارادوا انما نكون نحن مستعملين لاسم الاسد في معناه من دون ان نريد ذلك فهو باطل ايضا اذ لا بد من ارادة ذلك وان ارادوا انه لا يكون اسما للاسد الا مع الوضع
بان من يلفظ ان يكون موضوعا لذلك ووضع الواضع الاسماء اللغات لا يتوقف على ارادتنا فكذلك اسم الامر لا يكون ان وافق اللفظ الصيغة في اصل الوضع بارادتنا من ذلك
خارج عما نحن فيه لان الذي نحن فيه هو ان صيغة الامر هل يستحق الوصف بانها امر وان لم يكن قد اريد بها الفعل ام لا ونظيره ان نقول ان جسم الاسد يستحق
ان يوصف بالاسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من الاشيا وعن السابع المنع من كونه امرا وطلبا كما يقولون انه لم يرد بل انه يوهم للغلام انه طالب منه
او امر له وعن الثامن ان المامور به قد اراده وهو مقدمات الذبح او امره بالذبح نفسه وقد فعله لكن الله تعالى كان يلحم ما يفريه ابرهيم شيئا فشيئا او قلنا
ان ابرهيم رأى في المنام صيغة الامر وقول اسمعيل افعل ما تؤمر يحتمل افعل ما تؤمر في المستقبل البحث التاسع في جواز اقامة كل من الامر والخبر مقام صاحبه على سبيل المجاز
اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل وطلب تحصيله والخبر يدل على وجود الفعل ايضا وقد اتفقا فتشابها من هذا الوجه وقد عرفت ان المشابهة مصححة

ان يتجوز بكل من الامر والخبر عن صاحبه اما الامر فقد يقوم مقام الخبر في مثل قوله عم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت واما العكس فقوله تعم
والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس كقوله عم لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه
لا تستحق الغاية الاستبداد فقوله عم لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها وكقوله تعم لا يمسه الا المطهرون والمشابهة ما تقدمت فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل
والنهي كذلك **الفصل الثاني** في مقتضيات الصيغة وفيه مباحث **الاول** في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه مسئلة شريفة تبتنى عليها اكثر احكام الشريعة
وقد طال التشاجر بين القوم فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن نذكر الخلاف وكل حجة ما فيها ونوضح ما عندنا في ذلك ان شاء الله تعم فنقول الامر من
من جعل افعل للاباحة او التهديد فقد سلف بطلانه بقي نقيد مذاهب من جعلها للترجيح وقد اختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي وجماعة من
المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظة افعل طلب محض
لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا التخيير وليس هو للايجاب لان الوجوب لا يعقل الا بالتقييد بالوعيد على الترك وليس مقتضى محض الطلب فاذن الصيغة لمحض
الطلب والوجوب مستدرك من القرائن وقال قوم انها حقيقة في الندب وبه قال جماعة من المتكلمين والفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله
قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري عنه انها تقتضي الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل افاد ذلك انه مريد منه الفعل فاذا كان القائل حكيما وجب كونه
الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لاجلها المدح اذا كان المقول له دار التكليف واحتمل الوجوب والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب
نفيه والاقتصار على المتحقق وهو الندب وربما قيل انه يفيد الايجاب والفرق بين الايجاب والوجوب ان الايجاب دلالة الطلب ان الامر يوجب الفعل
المامور به والوجوب دلالة الامر على ان للمامور به صفة الوجوب والخلاف في ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك
بين الوجوب والندب من حيث اللغة لكن العرف الشرعي نقله الى الوجوب وقال قوم انه مشترك بين الوجوب والندب مطلقا واخرون قالوا حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو الترجيح مطلقا ويقرب منه مذهب القائلين بالندب وتوقف ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه
كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والوجه عندي انها من حيث اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فلوجوه الاول
معنى الطلب يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظة افعل اذ لا لفظ له سواها الثاني الطلب من حيث هو جنس للمانع
من النقيض وعدمه فكل واحد منهما فصل له ولا يوجد الا في انواعه واللفظ الدال على الطلب مع اقترانه باحد الفصلين صواعقا وكذا مع اقترانه بالفصل
الاخر مجمعا اوليه لاحدهما او اطلاقه عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه الثالث صيغة افعل قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والا
والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما الرابع ان اهل اللغة لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة فكذلك ينبغي
اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة وكان السؤال لا يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه الاول قوله تعم لابليس ما
منعك الا تسجد اذ امرتك وليس استفهاما ... لعيبه ما منعك من الفعل وقال امرتك اذا لم يكن مستفهما ولو لم يكن للوجوب امتنع
الذم وكان لابليس ان يقول انك ما اوجبته علي فلي الترك لا يقال كان الامر في تلك اللغة يفيد الوجوب فلم قلتم انه في هذه اللغة كذلك لانا نقول ظاهر الاية يقتضي
ترتب الذم على مخالفة الامر من حيث هو وتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر اما اولا فلانه حكاية حال ... بيان عدم عمومها واما ثانيا فلان الذم
وقع على المخالفة مع الاستكبار والافتخار ولان سياق الاية يفهم منها وجوب السجود ولما انه ... من كونه قوله تعم ما منعك صيغة ذم ثم هو لو لم يحسن
عقيب ترك المامور مطلقا الثاني قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك بمجرد مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب قبح الذم كما يقبح لو قال الاولى لكم
الفعل لا يقال الذم انما هو على عدم اعتقاد حقيقة الامر لقوله ويل يومئذ للمكذبين ولان صيغة افعل قد تفيد الوجوب لقرينة فلعل ذلك الامر وجدت معه
القرينة لانا نقول ان كان المكذب هو التارك فقيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم الذم من حيث انهم التاركون للركوع والويل من حيث التكذيب لان الكافر مخاطب
عندنا بالفروع وان كان غيرهم ... ما امر به واثبات الويل للاخر بسبب تكذيبه والقرينة منفية فان الذم مجرد انهم تركوا الركوع عقيب
الامر وفيه نظر لجواز استحقاق الذم بسبب ترك النظر والاعتبار في ان الامر الوارد بالركوع هل هو للوجوب فيعلقوا به او للندب فيتخيروا فيه فان ذلك
يدل على ترك المبالاة بالتكاليف لجلافتهم قوله الاولى لكم الفعل او الذم على ترك الركوع عند مطلق الامر سواء كان للوجوب او الندب وهو مما يتحقق به الذم
وايضا فهو حكاية حال فيمنع كونه ذما في ... سلمنا الثالث ان كان الزام الامر ملزوما للفعل كان الامر ملزوما للفعل والمقدم ثابت فالتالي مثله بيان الشرطية
ان الامر اذا لم يكن ملزوما للفعل كان الزام الامر الزاما لما لا يجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك الالزام بسبب لزوم المامور به بيان المقدم قوله تعم
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فالقضاء الالزام واذا انتفت الخيرة للمؤمنين في المامور به اذا الزم الله
ورسوله الامر ثبت المقدم والامر في الاية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى الاية انه لا خيرة للمكلف في صفة الله وهو غير مفيد واذا

انتفت الخيرة

انتفت الخيرة للمؤمنين في المامور به اذا الزم الله ورسوله الامر ثبت المقدم والامر في الاية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى الاية
انه لا خيرة للمكلف في صفة الله وهو غير مفيد لنفي اما الوجوب او الحظر والثاني باطل بالاجماع فتعين الوجوب والحاصل ان المراد من قوله تعم
قوله امرهم المامور به ولا خيرة فيه من المامور ليكون واجبا لانتفاء القضاء الالزام والامر قد يراد به معنى الشي فمعنى الاية اذا الزم الله ورسوله شيئا
فلا خيرة ونحن نقول به فان الله تعم اذا الزمنا شيئا كان واجبا علينا لكن الخيرة انه اذا امر فقد الزمنا هو ممنوع ولانا نقول الامر حقيقة في القول
المخصوص لا في الشي فمعنى الاية اذا الزم الله امرا وهو بان يوجهه على المكلف لزمه وان كره والزام الامر غير الزام المامور به فان الحاكم اذا حكم
بالملة شي فقد ثبت الزام الحكم دون المحكوم به فكذا هنا والزام الامر عبارة عن توجيهه على المكلف ثم الامر ان لم يقتض الوجوب لم يكن الزام الامر الزام المامور
به ولو كان مقتضيا للوجوب فهو الذي قلناه وفيه نظر لانا مع تسليم ان الامر حقيقة في القول لا يلزم ما ذكروه لان معنى الاية انه تعم اذا الزم امرا كان واجبا
ونحن نقول به وانما يتم مطلوبهم لو كان معنى قضى امر ولعترض عليهم بما سبق الرابع من الحاد الامرين يوجب حمل الاولى على الثاني وان كان مجازا فيه الرابع
تارك ما امر الله ورسوله به مخالف له لان الامر مخالف لذلك الامر ويستحق العقاب اما الاولى فلان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه فالمخالفة هو
المخالفة عبارة عن الاخلال بمقتضاه واما الثانية فلقوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر
عن العقاب وانما يحسن بعد قيام المقتضي لنزول العقاب وهو معنى قولنا الامر للوجوب لا يقال نمنع تفسير الموافقة بما قلتم بل الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه
الذي يقتضيه اذ لو اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفا او باعتقاد تخففه ذلك الامر وانه واجب العقول مخالفه انكاره لذلك سلمنا
لكن لو كان مخالفة الامر ترك المامور به لكان ترك المندوب مخالفة امره تعم وذلك معصية ثم سلمنا لكن لا نم ان مخالف الامر يستحق العقاب والاية تدل
على امر من يكونون مخالفا للامر بالحذر تدل على الامر بالحذر عن مخالف الامر سلمنا لكنها لا تدل على ان المخالف عن الامر يلزمه الحذر نعم ثلث انه مخالفة الامر يلزمه
الحذر ولا نسلم ان لفظة عن صلة زائدة لان الاصل في الكلام الحقيقة خصوصا في كلامه تعم سلمنا انه مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب فلم قلتم انه
يجب عليه الحذر وانما يلزم لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر الملزوم لقيام المقتضي لنزول العقاب لمنع من اشتراط قيام المقتضي
للعقاب في حسن الحذر فان الحذر يحسن بمجرد احتمال العقاب والاحتمال هنا قائم سلمنا لكن نمنع العموم لان قوله عن امره يفيد امرا واحدا وهو مسلم لانا نقول العبد
اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال انه موافق للسيد واذا لم يمتثل قيل انه خالفه فما وافقه فما ذكرتموه فيه تسليم ان موافقة الامر انما يحصل عند الاتيان بمقتضاه
ومقتضى الامر هو الفعل واذا اخل الا بالاعتقاد اقتضاه الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضاه فلم يوجد الموافقة فتحصل المخالفة لانتفاء الواسطة وايضا
حقيقة ليس موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فالاعتراف بحقية الامر عبارة عن موافقة
الدليل الدال على حقيته يكون ملزوما لتقرير ذلك الدليل والامر انما اقتضى دخول الفعل في الوجود فموافقته عبارة عن تقرير دخوله في الوجود ومخالفته عن
دخوله فموافقة الامر بعدم مقتضاه ونمنع كون المندوب مامورا به فانه نفس النزاع ونجوز ان يكون قوله فليحذر امرا بالحذر عن المخالف لا امر للمخالف بالحذر
مدفوع لاتفاق النحاة على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للمخالف بالحذر لاسندناه الى فاعله ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف
لاسندناه الى مفعوله وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور به لان الذين يتسللون لواذا ليس المامور لانهم الذين خالفوه فلو امروا بالحذر
عن المخالف لامروا بالحذر عن انفسهم وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالفة لصار هكذا فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفونه فيبقى قوله ان تصيبهم
ضايعا اذ لا يتعدى الحذر الى مفعولين وقوله الاية تدل على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر لا عمن يخالف الامر قلنا كلمة عن للمجاوزة فلما كانت مخالفة امر الله
تعم مجاوزة عن امر الله تعم ذكره بلفظة عن ولا يدعي وجوب الحذر بل جوازه المشروط بالمقتضي لوقوعه والا كان عبثا والعموم ثابت لاستثناء كل واحد من المخالفات
ولانه ترتب استحقاق العقاب على المخالفة فيشعر بالعلية ولان استحقاق العقاب في البعض لعدم المبالات وهو يناسب الجميع فيثبت في الجميع الخامس تارك المامور
به عاص ويستحق العقاب اما الصغرى فلقوله افعصيت امري لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم واما الكبرى فلقوله تعم ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم لا يقال نمنع الصغرى وقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فان العصيان لو كان هو الترك كان تكريرا والاجماع على ان الامر قد يكون للاستحباب
فيكون تارك المندوب عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا بل في امر الوجوب فان قوله تعم لا يعصونه حكاية حال يكفي فيه الواحد فجاز ان يكون في الواجب سلمنا لكن العاصي
انما يستحق العقاب المقترن بالخلود مع الكفر لا مطلقا لانا نقول لا تكرير لان الاول سبق لنفي الماضي والثاني لنفي المستقبل ونمنع كون المندوب مامورا به حقيقة بل
مجازا لكون الاستحباب لازما للوجوب وكون الصيغة للوجوب محافظة على عموم ومن يعص الله اولى من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاول
الوارد في المندوب تسميته عاصيا لما لان حمله على الوجوب يدخل فيه اصل الترجيح فيكون لا بما المقتضي فجعله مجازا في اصل الترجيح ولو جعل الاصل الترجيح لم يتناول الوجوب
لانا لم يكن جعله مجازا في الوجوب فكان الاول اولى والله تعم رتب اسم المعصية على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا اللفظ هذا المعنى فيعم الاسم لعموم

مايقتضي استحقاقه والخلود يطلق على اللبث الطويل لا الدائم وفيه نظر فان العصيان انما يفهم منه عرفا مخالفة الامر المفيد للوجوب لا المشامل له وللندب ولولا ذلك لكانت
الكبرى فان العقاب انما يستحق مع العصيان الواجب قطعا وصرف الاولى الماضي ممنوع لانها حقيقة في المستقبل وليس ذلك اولى من ان يقال لا نعصوه في امر
الواجب انما هو المفهوم من العصيان كما تقدم ويعلمون مايؤمرون من المندوبات والاحتياط ممنوع اذ ايقاع المندوبات على سبيل الوجوب وجه قبح اذ يقع مطلوبا للشارع
ولا ينحصر وجه التجوز في الثلاثة فقد يتجوز باحد الضدين عن الاخر بل العلاقة فهي موجودة بين الوجوب والندب من حيث التقابل او بين الواجب واصل الترجيح
من حيث الكل والجزء ولان المعصية مرتبة على مخالفة مطلق الامر لا الامر الذي للوجوب كما تقدم والدليل تقرير اخر هو ان تارك المامور به عاص لان سيا
العصيان على الامتناع ومنه تسمية العصا لامتناع بها والجماعة عصى لمنع اجتماعهم والكلام مستعمل اي ممتنع حفظه وقال لولا انا نعصي الله لعصانا اي
لم يمتنع من اجابتنا فاذا كان لفظة افعل يقتضي الفعل كان الامتناع منه عصيانا فيكون الامر للوجوب لان الاية انما تكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما يمنع
الامر منه فانه نعم لو اوجب علينا فعلا ولم نفعله كنا عصاة بخلاف ما لو ندب ولان العاصي للقول مقدم على مخالفته والمخالفة انما يثبت بالاقدام على ما يمنع منه
خاصة او قد يثبت بما يعرض له الامر من الايجاب والتالي باطل والا كنا عصاة بالصبحة اليوم انا امرنا بالصلوة فيها فتعين الاول واذا كان تاركه مامورا به
عاصيا والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة مقتضاه والمقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الامر ثبت ان تارك المامور به يحظره الامر وهو معنى
الوجوب وفيه نظر لان العصيان ليس مطلق الترك ولا لكان تارك المباح عاصيا من حيث انه امتنع من فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالعرف اجماعا وكذا تارك
المندوب لا يكون عاصيا عرفا بل العاصي في العرف هو التارك لما اوجبه الامر والاستدلال باشتقاق قد عرفت ضعفه السادس ما رواه ابا سعيد الخدري وهو
في الصلوة لم يجبه فقال ما منعك ان تجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ذمه على ترك الاستجابة عند مجرد الامر
ولولا انه للوجوب لما صح ذلك ولانه لا يصح الاستدلال بخبر الواحد في العلميات لانا نمنع ذم النبي عم بل اراد بيان مخالفة معناه لا بما غيره ولانا نقول بل المسالة
ظنية فيكتفى فيها بالظن سلمنا وان لم يكن عملية لان الاتحاد دعوة الى العمل انما وقع بعد حصول ظن الحكم وحصول سببه في جواز التمسك بها في العمليات وان لم
الامر للوجوب والمانع من الكلام وهو الصلوة قائم لم يحرم من الرسول السؤال عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب وكان ظاهر الكلام يقتضي اللوم
وهو معنى الخبار بعدم نفي العذر والا لما يكون ان كان الامر للوجوب وفيه نظر لانه حكاية حال فجاز ان يكون لذلك النداء واجبا فلها الامة على نفي الاستجابة
سلمنا لكن قوله استجيبوا امر ايجاب لا من حيث ان الامر موضوع له بل باعتبار ان وجوب الاجابة النداء تعظيم الله ورسوله وفي نفيها الاهانة بالاعراض عنه لما فيه
من نقص في النفس وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة السابع قال عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفي الامر مع ثبوت الندب
بالاجماع فلا يكون المندوب مامورا به لا يقال يجوز ان يريد لامرتهم على وجه الوجوب ونحن نجوز ورود الامر كذلك لانا نقول كلمة لولا دخلت على مطلق الامر فلا يكون
وفيه نظر لاحتمال ان يكون لامرتهم مجازا في الزمتهم لما بينهما من المناسبة والعلاقة التي بين العام والخاص خصوصا مع ثبوت قرينة المشقة والندبية وليس حمل
هذا على الحقيقة وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلناه اولى لانه يجوز نفي هذا اللفظ الواحد والمندوب كثير الثامن قال عم لبريرة وقد عتقت تحت
عبد وكرهته راجعيه فقالت تامرني بذلك فقال لا انما انا شفيع فقالت لا حاجة لي نفي الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفي الامر مع ثبوت الندبية
يقتضي ان المندوب غير مامور به صدقت انه لو كان امر لكان واجبا والنبي عم قرره عليه وفيه نظر لان قولها تامرني ارادت به امر الايجاب للعلم بانتفاء
قبول شفاعته لا مطلق الامر وفي تاديبها اما سالته عن الامر طلب للثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون لفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل على انها
فهمت من الامر الوجوب بحيث لم يكن امر المصلحة امر زوجية لا لجهة الوجوب ولا الندب قالت لا حاجة لي فيه قوله اجابة الشفاعة مندوب اليها فاذا لم يكن مامورا بها
ينبغي ان يكون الامر للوجوب قلنا انا سلم ان الشفاعة خبر برية غير مامور باجابتها فلم لا نم انها كانت في تلك الصورة مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا
هو مامور به التاسع تمسك الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد انكاره فكان اجماعيا اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس بما
روى عبد الرحمن انه عم قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله فليصلها اذا
ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل لا يقال كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر لكن لم يعتقدوه عند غيرها اما شهدا اذا تبايعتم فكاتبوهم فانكحوا فاصطادوا
وغير ذلك وليس القول بعدم اعتقاد الوجوب في هذه الصورة لدليل منفصل باولى من القول باعتقاد الوجوب فيما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو لم يكن الا
للوجوب لم يفهم في صورة البينة وكانت دليلهم على اخذ الجزية وما عداه غير الاخر فكان يشتهر المآخذ وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا الا قلنا بانه للوجوب لم يلزم من
عدمه في بعض الاوامر انه لا يفيد الوجوب لا حتمال اختلاف الحكم لمانع وفيه نظر لانه حكاية حال فلا يعم وح يحتمل انهم فهموا من تلك الاوامر الوجوب لاجل قراين انضمت بها
وهي ظاهرة فان الجزية ثبتت بالقران ما في الباب اشتباه انهم من اهل الكتاب وقد ثبت ان الكلب يحمل العين فافضى ما يلاقيه الى الغسل والامر بالصلوة ثم يقضيها
لان الطلب متحقق وقوانين احد الوجهين لا يستلزم فوات مطلقا العاشر لفظة افعل اما حقيقة في الوجوب فهو المطلوب او الندب فقط وهو باطل والا لم يكن

الواجب مامورا به

الواجب مامورا به لانه داخل مانع من النقيض وهو مخالف لما يجوز معه النقيض ولا ينعكس فانا نسلم ان المندوب غير مامور به وهو مذهب جماعة كثيرة
ولا يمكن ان نقول الواجب غير مامور به او فيهما معا اما بالتواطؤ فلا يمكن جعله مجازا في الواجب لانه اخص فلا يكون لان ما لا يحمل على العكس هو جعله حقيقة
في الوجوب فانه يمكن جعله مجازا في اصل الترجيح واما بالاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل ولا في شيء منهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فان كونه حقيقة في
الندب لا يمنع من استعماله في الواجب على سبيل المجاز سلمنا انه لا يكون حقيقة في القدر المشترك قوله فلا يمكن جعله مجازا في الواجب قلنا ممنوع فان جهات المجاز
لا تنحصر في التعميم سلمنا لكن اي حاجة الى جعله مجازا في الواجب فانه اذا كان حقيقة في المشترك بين الندب كان متناولا له على سبيل الحقيقة سلمنا لكن جاز ان
يكون حقيقة في كل منهما قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا الاشتراك في استعماله فيهما فاما ان يكون على السواء ولا فان كان الاول ثبت الاشتراك
اذ هو اولى من النقل وان كان الثاني فاما ان يكون الغالب هو الندب فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب او الواجب فيلزم مخالفة اصلين احدهما عدم المجاز
والثاني عدم اصالة التراوة الذمة ومع الاشتراك يحصل مخالفة اصل واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا يكون حقيقة في احدهما والاجماع ممنوع فان
جماعة ذهبوا الى انه للاباحة والوجوب والندب زيادة الحادي عشر العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذمه العقلاء وعلل الواصف ذمه بترك المامور به وهو
يدل على الوجوب لا يقال ليس الذم بمجرد الترك بل لعلمهم ان سيده كاره للترك او لان الشريعة دلت على وجوب طاعة العبد لمولاه او لان السيد انما يامر بما فيه
نفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه ايصال المنافع ودفع المضار عن سيده سلمنا ان الذم لاجل الترك خاصة لكن يمنع ان ظنهم صواب فان الامر لو
كان للمعصية لم يستحق الذم بتركه فلا يدل على ان مجرد الترك ليس علة للذم ولانا لا امر وقد ورد المندوب فلو كان تارك المامور به علة للذم لكان المندوب واجبا
لانا نقول اذا انتقم السيد من عبده عند عدم الامتثال حكم العقلاء بان الانتقام بعدم الامتثال ولولا ان علة حسن الانتقام مخالفة الامر لم يصح ذلك فلو
كانت الترك لا مدخل له في هذا الباب والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا وجلب النفع ودفع الضرر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد
فانه لو قال لك ان تفعل ذلك وان لا تفعله لكن الاولى ان تفعله لم يجب على العبد الفعل وكون الوقوع غيره مقامه واشتراط كون الامر غير معصية مسلم لكن يجب
اجراؤه على الوجوب بما عداه والمندوب ليس مامورا به وفيه نظر لان من يعتقد كون الامر للندب والقدر المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر المطلق
بل المخالفة الامر الدال على الوجوب الثاني عشر لفظة افعل تدل على اقتضاء الفعل ووجوده فيكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك المقتضي وتقوية لحصوله لا يقال
مسلم ان الدال بالشيء مانع من نقيضه لكن يجوز ان يدل افعل على اولوية الادخال في الوجود فيمنع من نقيضها لانا نقول الفعل مشتق من المصدر فلا يشعر الا
به ومصدر اضرب هو الضرب لا اولويته فاشعار الخبر والامر به لا الاولوية فيمنع من نقيضه لا من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب
وهو يمنع من نقيضه لكن الطلب قد يقارنه المنع من نقيض المطلوب وقد يقارنه جوازه فهو من حيث هو طلب اعم منهما فلا اشعار فيه بالوجوب الثالث
عشر الامر يفيد الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاول فلان المامور به ان كان خاليا من المصلحة كان مجرد مفسدة فلا يجوز الامر به وان كان
مشتملا على مصلحة مرجوحة بما يعرض ما فيه من المصلحة مساوية من المفسدة ويبقى الزايد من المفسدة مجرد مفسدة خالية من المعارض فيقبح الى
الاول لحصول اشتمال الامر على مفسدة خالصة وان تساويا كان الامر به عبثا غير لائق بالحكيم فلم يبق الا ان يكون مصلحة او زايدا على المفسدة وح لا يرد الا
بالترك والا لزم تفويت المصلحة الخالصة عنه لا يليق بالحكم لانه قبيح عرفا فيكون كذلك عند الله تعالى لقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما
راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والمندوب قد خفف الله تعالى فيه على العبد فيبقى الباقي على حكم الاصل لا يقال كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة
قبيح فكذا الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لولم يستوفها استحق العقاب قبيح ايضا فقد يقبح عرفا استيفاء هذه المنافع لنفسه والانتفاع لانا نقول
انه وارد في جميع التكاليف فلو كانت معتبرة تعطلت وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة عن المفاسد ولا يكون واجبا نعم ان
اشتمل تركه على مفسدة كان واجبا وبهذا الحرف خرج المندوب عن الواجب واعترض ابيض بانه لما انتفض كل منهما اوجب الترجيح وفيه نظر فان نفع
المنتفض لا بالاذن في الترك لا دون اتصافه بالقبح والزام استيفاء المصلحة الزام بالحسن والاولى ترجيح نحوه الثاني الرابع عشر الامر يدل على الرجحان قطعا
لا ينفك عن احد قيدي المنع من الترك والاذن فيه وافضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضائه الى العدم وافضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من
افضائه الى الوجود ومعلوم ان الذي هو اكثر افضاء الى الراجح راجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فشرعية المنع من الترك راجحة على شرعية الاذن
فيه والعمل بالظن واجب لقوله عم انا اقضي بالظاهر ولان العمل بالمرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فتعين الراجح ولان العمل بالظن
والشهادة وقيم المتلفات وادعى الجنايات وتعيين القبلة عند الظن واجب بالاجماع وانما يجب لترجيح الراجح على المرجوح وهو حاصل هنا فيجب العمل به وفيه
نظر فان الامر اذا دل على مطلق الرجحان الذي هو جنس للوجوب والندب لم يبق فيه دلالة على الوجوب وشرعية المنع من الترك مرجوحة بالنسبة
الى شرعية الاذن فيه اما اولا فلان اصل الدلالة على البراءة يعطي العدم واما ثانيا فلانه بانه لو كلف بوجه المنع من الترك لبينه واذا السلف ولا لبيان

فيه ان تسمية العصا بالعصا للامتناع بها

فيه ان العمل بالظن واجب

ولم يقتصر في الدلالة على الذم انه يستحق تاركه العقاب على لفظة شامل الوجوب بعينه الخامس هو الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب
ان يوضع له لفظ معين يدل عليه لوجود القدرة على الوضع والداعي وانتفاء المانع وهي افعل لانتفاء غيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه يكون ذلك على الاطلاق
واما عندنا فلانا نقول به في غير صيغة افعل لانا نمنع الداعي وشدة الحاجة الى التعبير والحاجة الى التعريف باللفظ لجواز تعريف الوجوب بقرينة الحال
سلمنا اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت وحتمت والزمت ومنع الحاجة الى المعنى وانتفاء المانع اذ اللغة توقيفية فكانوا ممنوعين من الوضع ومنع
وجوب الفعل عند قيام الداعي وانتفاء الصارف ونعارض المقدمة باشتداد الحاجة الى لفظ يدل على الحال والاخر يدل على الاستقبال ولم يوضع لهما
وكذا اصناف الروايح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة وكذا اصناف الالامات ونعارض الحكم باشتداد الحاجة الى التعبير عن اصل الترجيح المشترك
بين الواجب والندب كاشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب مع انه لا لفظة له وليس الا افعل وكذا من قال للمندوب ومن قال بالاشتراك قال
يمنع الحاجة الى التعريف الاجمالي لاحد معنيين فلا بد له من لفظ وهو افعل ولان الحاجة الى التعبير عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة
له وجب ان يعرف كل احد ذلك ونرى الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب وانه افعل لم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك
سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول الانسان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج الجمع العظيم يعين كل
منهم صاحبه في مهمته لينتظم حال النوع ويحصل مصلحة الكل من الكل فاذا احتاج احدهم الى مصاحبة في فعل فلا بد ان يعرفه اياه وانه لا بد له
منه ولا يجوز الاخلال به فظهر اشتداد الحاجة حينئذ وقيام الداعي والقرائن لا تفيد لما تقدم من ان التعريف بها اشق من التعبير عما في الضمير باللفظ دون غيره و
اخف من الرمز واوجب فيغلب على الظن ومنعه كغيره من الالفاظ المفردة والموانع منتفية لكونها في الاصل كذلك والاصل بقاء ما كان ولان
عدم التوقيف ولو سلم فالدليلات فيه وعدم المنع من الوضع فيحصل الظن ببقاء ذلك عند وجود القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر ان لم يمكنه الترك
تعين الفعل وان امكنه فان لم يترجح الفعل لم يكن الداعي داعيا وان ترجح وجب الوقوع ولا اصادر الحجة بمنع شدة الحاجة الى التعبير عن الحال والاستقبال
والروايح والالامات لما اشتداد الحاجة الى تعريف الالزام فان الانسان قد يعتني بالزام غيره ما لا يحتاج الى التعبير عما ذكرتم مع دوام حاجته
الى التعبير عن معنى الوجوب وجعل الصيغة للوجوب اولى من جعلها للاشتراك لكون المشترك لاتما الوجوب فامكن جعله مجازا فيه بخلاف
العكس والوجوب اعلى من الندب لعدم جواز الاخلال بالاول وجواز الثاني والاخلال ببيان ما يجوز الاخلال به اخف من الاخلال ببيان ما لا يجوز
الاخلال به واما لزوم الاشتراك لو سلم عن المعارض اما مع ثبوته فلا ليظهر الفرق بينه وبين معارضه الاصل وجميعا معا لم يلزم ذلك وقد تقدم ان الاصل
عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة شديدة الى التعبير عن الترجيح المطلق من حيث هو واذا تعارضت الحاجتان كان الوضع للتام اولى السادس عشر حمله على
الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك فوجب حمله على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا فحمله
الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان ندبا فالقول به يقتضي السعي في تحصيل المندوب ابلغ وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة
الامر فعلى التقديرين هو غير مقدم على المخالفة ولو حملناه على الندب فبتقدير الندب لا يحصل المخالفة وبتقدير الوجوب يكون قد جوز ما تركه كان الترك
مخالفة للوجوب فحمله على الندب يقتضي الشك في المخالفة فوجب حمله على الوجوب لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما
امن قطعا والآخر مخوف وجب سلوك الامن لا يقال نمنع ان حمله على المندوب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور بقوله بتقدير الوجوب يكون حمله على المندوب
سعيا في الترك وانه محظور قلنا نمنع امكان كون المامور به واجبا فانه لو علمنا بدلالة لغوية ان الامر لم يوضع للوجوب وعلمنا من الحكيم عدم تجرده عن القرينة
لا وهو واجب فاذا حملناه على الندب امنا الضرر مع ان حمله على الوجوب يحتمل الضرر لانه بتقدير انتفائه كان اعتقادنا كونه واجبا جهلا ويكون نية الوجوب
قبيحة وكذا منه لاضداده مثبتة لانا نقول لما علمنا انه امر لا يجوز استعماله الا في الوجوب او الندب فقبل علمنا بالتعيين لو حملناه على الوجوب لم نخالف الامر قطعا
ولا يقطع بعدم المخالفة لو حملناه على الندب فيقتضي العقل حمله على الوجوب قبل العلم بالتعيين ليحصل القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذلك قيام الدليل على كونه للندب
اشارة الى المعارض فيفتقر الى دليل وقوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا هذا طارق للاعتقاد وهو حاصل في الطريقين وما ذكرنا ملحق بالفعل
والعمل وهو مختص بالندب واذا اشتركا في احد نوعي الخطا واختص الندب بالنوع الآخر كان جانب الوجوب اولى وفيه نظر فان حمله على الوجوب كما هو خطأ في
الاعتقاد كذا هو خطأ في المامور به فان المندوب اذا فعل على وجه الوجوب يقع الخطأ في الاعتقاد ولا يحصل المندوب لانه لم يقع على وجه المطابق الحق المذكور
للوجوب بوجوه الاول العلم بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل فيه ولا نقليا متواترا والا لعرفه كل احد ولا احادا لان المسألة العلمية لا يحتج فيها ب
الواحد الظني وهذه حجة اصحاب الوقف ولقولوا بالندبية ولو بالاشتراك والجواب النقض الثاني نص اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال والامر الا في الرتبة
وهو يقتضي الاشتراك في جميع ما عداها لكن لا يدل السؤال على الايجاب فكذا الامر تحقيقا للتسوية الثالث قد وردت الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل

عدم الاشتراك

عدم الاشتراك والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اصل الترجيح ولا شك في ان الدال على الكلي لا يدل على شيء من الجزئيات باحدى الدلالات
الثلاث فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الترجيح واما جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد المزيل فيحكم ببقائه وح يجب
الحكم برجحان الفعل مع كونه جائز الترك وهو معنى الندب الرابع قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الى
استطاعتنا وهو دليل الندب والجواب عن الاول يجوز ان يكون الدليل مركبا من العقل والنقل مثل ان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
فيلزم من مقدمتين ما في النقليين ان الامر للوجوب سلمنا لكن لا نسلم ان المسألة قطعية بل ظنية فيكفي خبر الواحد وعن الثاني ان السؤال للايجاب
وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول لا تخل بمقصودي ولا بد لي منه وذلك صريح في الايجاب وعن الثالث ان المجاز قد يصار اليه للدليل وعن
الرابع ان المعنى دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب واعلم ان السيد المرتضى نقل الاجماع من الامامية على ان الامر في العرف الشرعي للوجوب وهو الذي
اخترناه نحن وائمة مولانا الكلام في هذه المسألة لكونها من المهمات **البحث الثاني** في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر الفقهاء القائلين بان الامر
للوجوب الى ان الصيغة او وردت عقيب حظر واستيذان افادت الاطلاق ورفع الحظر وذهب الباقون الى انها تفيد ما تفيده عقيب غيرهما من وجوب او
ندب او اشتراك وهو الحق لنا ان المقتضي للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح للمانعية فيثبت الوجوب اما الاول فلان المقتضي انما هو الصيغة على
ما تقدم واما انتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى الاباحة امكن الانتقال من الحظر الى الوجوب قطعا لانه لو امر ولده بالخروج من الحبس الى المكتب
لم يكن للاباحة بل للوجوب مع انه قد امر بعد الحظر المستفاد من الحبس وحينئذ لاستفادة الوجوب هنا من القرينة وكذا امر الحائض والنفساء بالعبادة عقيب
تحريمها هو الوجوب وهذا كثير النظائر ولان الامر انما يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصيغة موجودة بعد الحظر ولان الحظر العقلي الذي هو
السمعي وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعي احتجوا بان الاوامر الالهية اذا وردت عقيب الحظر افادت الاباحة فاذا المحرم
واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فالآن باشروهن ولان العرف يقتضي ذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل شيء ثم قال
له افعل فهمت الاباحة والجواب يشكل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اذ الجهاد من فروض الكفايات وبقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك للاحرام والعرف معارض بصورة امر الصبي بالخروج الى المكتب قال قاضي القضاة انه لا امر انما
حلت فاصطادوا وانتشروا على الاباحة لانا علمنا من قصد النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة ان هذه الاشياء مباحة لولا مانع من احرام او تشاغل بالصلوة فايدة القائلون
بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحة وقال آخرون انه لا تاثير للوجوب السابق بل يفيد التحريم **البحث الثالث** في ان الامر
لا يقتضي التكرار اختلف الناس في الامر المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان
وقال آخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة اكتفى به وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري
الذي اخترناه وقال قوم آخرون انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وآخرون توقفوا اما لادعاء الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في المرة او التكرار
لنا وجوه الاول الصيغة قد وردت في المرة تارة وفي التكرار اخرى اما في الشرع فكالامر بالحج والعمرة فانه للمرة والامر بالصلوة والزكوة فانه للتكرار واما في
العرف فان السيد اذا امر عبده بالدخول الى منزله او شراء اللحم لم يفهم منه التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه العقلاء ايضا ولو ذمه السيد على عدم التكرار لامه
العقلاء ايضا ولو امره بحفظ الدابة فحفظها ساعة ثم اهمل لامه العقلاء فلزم التكرار فحينئذ لو استعمل اللفظ في كل منهما لصرفا وشيوعا فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
وهو مطلق ادخال الماهية في الوجود لا بقيد وحدة ولا تكرار دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن فيه دلالة البتة على احد القيدين لعدم
دلالة الجنس على شيء من فصوله ومميزاته نعم لما كانت المرة من ضرورات ادخال الماهية في الوجود لا جرم دل على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع الثاني نقل
اهل اللغة على عدم الفرق بين تفعل وافعل الا في كون الاول خبرا والثاني امرا لكان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني والا لحصل الفرق بينهما في غير الخبرية والامرية
الثالث انه لو دل على التكرار لاستلزم الاستغراق في جميع الاوقات واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض لانه لا اشعار في اللفظ
في المعين واما بطلان التالي فبالاجماع ولانه يلزم اذا امره بعبادتين متعاقبتين ان يكون الثانية ناسخة للاولى لوجوب استيعاب الوقت بالاولى واقتضاء الثانية
ازالتها عن بعضها والنسخ ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته وهو من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس ناسخا للصلوة ولا امر غسل اليد ناسخا لغسل الوجه ولا الامر بالصلوة
نسخا للوضوء الرابع يحسن تقييده بما ينافي الامرين مرة او متكررا من غير نقض ولا تكرار لاحدهما فكان موضوعا للقدر المشترك كالامر بالمرة والتكرار من الصفات
كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة السادس يحسن الاستفهام عند مطلق الامر عن الوحدة والتكرار احتج القائلون بالتكرار بوجوه الاول تمسك الصحابة
بتكرار الزكوة بقوله تعالى وآتوا الزكوة وسوغوا قتال مانعيها وكذا في الصلوة وغيرها من الاوامر الشرعية الثاني الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلبية الا ان الامر
طلب الفعل والنهي طلب ترك الفعل وان كان النهي يفيد التكرار فكذا الامر لان الطلب لا يخص الثالث لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثناء منه لانه يكون نقضا للجاري منه

والثاني باطل فكذا المقدم الرابع ليس في اللفظ اشعار بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او وقتا معينا فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس اقتضاء ايقاع الفعل
في ذلك الزمان اولى من اقتضاء ايقاعه في اخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء البتة وهو باطل بالاجماع او ايقاعه في الجميع وهو المطلوب الخامس التكرار احوط فيكون
اولى اذ بالتكرار يامن من الاقدام على مخالفة امر الله تعالى بخلافه للمرة فيكون اولى دفعا للضرر المخوف السادس قوله تعالى اقتلوا المشركين يعم كل مشرك وقوله صم يعم جميع
الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السابع الامر بالصوم يقتضي دوام اعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا فكذا الموجب الاخر الثامن قوله صلعم اذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم اي فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهو يدل على وجوب التكرار التاسع سال عمر النبي صلعم وقد جمع بطهارة واحدة بين صلاتين عام
الفتح وقال لعمر افعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية لكان السؤال عبثا العاشر اذا قال الغير احسن عشرة
فانه يفهم الدوام الحادي عشر لو لم يقتض التكرار لكان المفعول في الوقت الثاني مثلا لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج للفعل في الثاني الى دليل
الثاني عشر الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار واحتج القائلون بالوحدة بوجوه الاول اجمع اهل اللغة على ان من امر غيره بفعل لا لعادة صح ان يفعل
مرة واحدة بلا زيادة الثاني اشتق اهل اللغة من الضرب امثلة ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتقوه لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك الثالث
حمل الامر على الايقاع والتمليكات في لذا لا يفيد التكرار الرابع لو حلف ليصلين او ليصومن من غير ... بالمرة واحتج القائلون بالاشتراك بحسن الاستفهام فيقال
اردت مرة او التكرار ولهذا احسن سؤال سراقة للنبي صلعم احجنا هذا لعامنا هذا ام للابد ولانه استعمل فيهما فيكون مشتركا اذ الاصل في الكلام الحقيقة لنا حجج القائلين
بانه لو حمل على التكرار او المرة لكان الدليل اما العقل ولا مجال للعقل ولا تواتر والاحاد لا يفيد والجواب عن الاول ان الامر لو لم يقتض التكرار لما بينه فلما حمله عليه عند اقترانه بما
يدل عليه فلعل الصحابة سمعوا من النبي صلعم ما يدل على التكرار فيما يجب فيه التكرار لا بمجرد الامر وعن الثاني بالفرق فان الانتهاء ممكن ابدا بخلاف الفعل ابدا
ولان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى النفي الدائم اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه وعن الثالث يمنع تعدد النهي فانه ان كان قرينة في ارادة التكرار ومن يقول
بالفور يمنع الاستثناء اما من ينفيه فانه يقول بتخيير المكلف بالاتيان بفعل في اي وقت شاء فالاستثناء يمنع المستثني من تسويغ ايقاع الفعل فيه وعن الرابع
الاولوية ثابتة عند القائل بالفور ومن ينفيه جعل الامر دالا على طلب الفعل من غير بيان الوحدة والعدد والزمان الحاضر والاتي بل على القدر المشترك بين الجميع
وعن الخامس ان المطلوب انا لا نعلم اقتضاء اللفظ التكرار امن من وجود الخوف في التكرار كما في شراء اللحم ودخول الدار وعن السادس ان صيغة المشركين للعموم
في الاشخاص بخلاف صم اما لو قال صم ابدا وفي كل زمان افاد التعميم وعن السابع ان دوام اعتقاد الوجوب يتبع قيام دليل الوجوب مستفاد من احكام الايمان لا من مجرد
الامر فتركه يكون كفرا والكفر منهي عنه دائما ولهذا لما كان اعتقاد الوجوب دائما في الامر المقيد بالوحدة ولا نسلم وجوب العزم بل يجب ولهذا فان من دخل عليه الوقت وهو
نائم لا يجب عليه من حضر انتباهه ولو وجب العزم لوجب انتباهه كالوضوء وقت العبادة فانه يجب انتباهه سلمنا وجوب العزم لكن يمنع وجوب دوامه فانه مع وقوع
المامور به سلمنا لكن لا نسلم كونه مستفادا من نفس الامر بل من دليل اقتضى دوامه غير الامر الوارد بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن الثامن
انه انما يتم الاستدلال به لو قلنا ان الزايد على المرة مامور به وهو ممنوع وايضا فانه دال على عدم التكرار لانه جعل ذلك موكولا الى استطاعتنا ومشيتنا
وعن التاسع ان عمر حيث جوز السهو على النبي صلعم سال عن التعمد بحيث اجابه علم بذلك عمر ان الامر بالطهارة لا يتكرر بالصلوة وقد كان محتملا سلمنا لكن الامر
معقب الشرط فحمله عمر على التكرار وذلك غير محل النزاع وعن العاشر ان الامر بحسن العشرة والتعظيم انما كان لوجود السبب وهو استحقاق المامور بحسن
عشرته التعظيم والسبب دائم مستتبع بدوامه لا من مجرد الامر وعن الحادي عشر ان ذلك انما يلزم لو قلنا الامر للفور وهو الجواب عن الثاني عشر وعن الثالث
بالمنع من المقدمتين وسيلاح وعن الاول من حجج القائلين بالوحدة المنع من اجماع اهل اللغة على ما ذكرتم فان من يقول بالتكرار يمنع ذلك سلمنا لكن لما كانت المرة
من ضرورات الفعل كانت مامورا بها قطعا فيحمل على الزايد مع مثله بالمرة حيث اتى بما علم انه مامور به ولم يعلم مخالفة الامر بترك الزايد حيث لم يعلم الامر به وعن
الثاني انه مسلم انه لا يقتضي التكرار لكن لا يقتضي الوحدة ايضا وهو مذهبنا وكذا عن الثالث وعن الرابع ما تقدم من ان حسن السؤال لا يفيد الاشتراك
لجواز التواطؤ ويكون المقصد بالسؤال ازالة الايهام ارادة جزئي من الجزئيات وكان الاصل الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر
المشترك ولا يحمل على احدهما الا بدليل كما يلزم الوقف بالجزم بارادة معنى الكلي سلمنا لكن يحمل على المرة لدلالة الامر على الطلب والمشترك بينها وبين الزايد ولا
الدال على البراءة بنفي الزايد فيبقى المرة مرادة البحث الحادي عشر في الامر المعلق بشرط او صفة اجمع القائلون بتكرر الامر المعلق على تكرره هنا واختلف الاخرون فذهب
قوم الى انه لا يفيده هنا ايضا وهو اختيار السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء وقال اخرون انه يتكرر بتكرر الشرط والصفة والاقرب ان نقول ان كان الوصف
علة مؤثرة اقتضى تكرر الامر بتكرره والا فلا لنا وجوه الاول اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر بتكرر الدخول الثاني لو قال ان زنى زيد فاجلده
او صدق فاعطه لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار الثالث الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر اما
المقدمة الاولى فللاجماع على ان من قال سيدخل زيد الدار ان دخلها عمرو صدق بالمرة وان لم يتكرر دخول زيد عند تكرر دخول عمرو واما الثانية فبالقياس

لجامع دفع

لجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار الرابع اللفظ الدال على تعليق الامر بشيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة ولهذا
يقبل القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك الاقسام والمشترك لا دلالة فيه على احد جزئياته الخامس لو افاد التكرار لكان اما ان يستفاد
من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسئلة الاولى من ان الامر لا يقتضي التكرار او من الشرط وهو باطل ايضا فانه ليس في لفظة ان واذا اشعار بتكرار
لا يقال مستفاد من المجموع او من المعنى لانا نقول اما المجموع فانه لا يفيد الا تخصيص الامر بالشرط وقد قلنا ان الامر انما يدل على الوحدة مع احتمال التعدد
فالمجموع انما يفيد تخصيص تلك المرة بالشرط واما المعنى فانه انما يفيد من حيث كان الشرط علة وليس كذلك فان الشرط ما يقف عليه تاثير المؤثر ولا
امتناع في ان يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم واما اذا علقه بوصف علة تاثير الحكم فانه يلزم من تكرره تكرر الحكم وهنا المقدمة الحلول العلة
احتج المخالف بوجوه الاول ان عامة ما في الكتاب العزيز اوامر معلقة بشروط وصفات وقد تكررت بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
والسارق والسارقة والزانية والزاني ولو لم يكن مقتضيا للتكرار لم يكن متكررا الثاني ان تكرر الحكم بتكرر العلة يقتضي تكرره بتكرر الشرط والمقدم حق فالتالي
فالتالي مثله وبيانه الشرطية ان الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة فكان اقتضاؤه للتكرار اولى الثالث نسبة الحكم الى
الشروط واحدة فلا يختص بالموجود الاول منها دون ما عداه فاما ان يجب انتفاء الحكم عند وجود الشرط اولا كما انتفى عند وجوده ثانيا وثالثا او
وجوده في جميع صور وجود الشرط الاول باطل اجماعا فتعين الثاني لاستحالة الترجيح من غير مرجح الرابع لو لم يكن الامر مقتضيا تعليق الحكم بجميع
الشروط بل الاول منها لزم ان يكون فعل العبادة مع الثاني والثالث بعد الاول قضاء فكانت مفتقرة الى دليل اخر وهو باطل اجماعا الخامس قد
بينا تناول الامر والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيانه الاول انه لو قال ان دخلت فلا تعطه درهما
اقتضى التكرار فكذا الامر لاشتراكهما في الطلب السادس الامر يدوم بدوام الشرط فيكون تعليقه على الشرط المتكرر يقتضي دوامه بيان الاول انه لو قال
اذا وجد شهر رمضان فصمه فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر وبيان الثانية ان التعليق على الشرط المتكرر في معناه فكان دائما والجواب عن
الاول ان المطلق لا ينافي جزئياته ومطلق التعليق يوجد مع التكرار وعدمه فلا يلزم من وجوده متكررا في بعض الصور وعدمه لذلك
كما لا يلزم من عدم تكرره تكرر الشرط في مثل الامر بشراء اللحم عند دخول السوق وصدقه لذلك على انا نقول نحن قد بينا وجوب التكرار عند وجود
الوصف او الشرط اذا كان علة في الحكم ولا شك في كون الزنا علة لوجوب الحد والسرقة علة للقطع فالتكرار هنا لا من حيث التعليق على مطلق الشرط
بل لوجود العلة اذ لو كان لمطلق التعليق لوجب التكرار في مثل شراء اللحم عند دخول السوق والحج عند وجود الاستطاعة وعن الثاني المنع من كون الشرط اقوى
فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة قوله الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط قلنا وكذا العلة والحكم الموجود عقيب علة اخرى اما مماثل لها او ان
العلة الامر الكلي سلمنا لكن لما لم يكن الشرط مؤثرا في الحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم بخلاف المؤثر فان تكرره يتكرر معه وعن الثالث انه لازم على من يعتقد الفور اما نحن فلا
بل الامر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتاخير فيه اذا علم تجدد الشرط مع غلبة على الظن بقاء المامور ويكون قد اقتضى تعلق المامور به على الشروط كلها على
طريق البدل لا بغير اختصاص له ببعضها دون بعض واما اذا لم يغلب على الظن تجدد الشرط ولا بقاء المامور الى حال وجود الشرط الثاني فقد تعين لاختصاص المامور
بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وبه يظهر الجواب عن الرابع وعن الخامس ان قياس الامر على النهي قياس في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي هنا لا باعتبار تكرر
الشرط بل لاقتضاء النهي الدوام وعن السادس ان المامور به هنا واحد والشرط ايضا واحد خارج عن صورة النزاع واعلم ان مجوزي القياس ذهب بعضهم الى انه يتكرر
بتكرار الشرط والوصف من حيث القياس لانه لو قال ان كان زانيا فارجمه دل على انه تعالى جعل الزنا علة الرجم فيتكرر بتكرار الشرط والوصف من حيث القياس لا لدلالة اللفظ
لو كان زانيا فارجمه دل على انه تعالى جعل الزنا علة للرجم فيتكرر بتكرر الوصف اما المقدمة الاولى فلانه للقائل لو قال ان كان عالما فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه استقبحه
العقلاء فاما ان يكون لانه جعل العلم موجبا للقتل والجهل موجبا للاكرام او لا لذلك فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل لانه لا امتناع في استحقاق
العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب اخر وكذا الجاهل يستحقهما باعتبارين فلم يكن الاستقباح من العقلاء ثابتا فثبت علمنا ان الاستقباح لم يحصل لانه
اذا القائل بكلامه جعل العلم سببا للقتل والجهل سببا للاكرام فاذا صدر التعليق من الله تعالى دل على جعل المعلق عليه علة للمعلق فيتكرر الحكم بتكرره عند القياسي
لا يقال ينتقض بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق وغيرهما من النظاير فيمنع تعليل الاستقباح بجعل الوصف علة بل من حيث ان العلم مناف
للقتل واثبات الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح سلمنا افادة العلية مطلقا فلم انه في كل الصور كذلك سلمنا لكن لا يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم لجواز توقفه على
شرايطه كالسرقة فانها موجبة للقطع لكن لا يتوقف ايجابها على شرايط متعددة لانا نقول لا يلزم من جعل الانسان شيئا علة للحكم ترتب ذلك الحكم عليه دائما فانه
لو قال اعتق غانما لسواده ولعله كونه اسود لم يلزم عتق السودان من عبيده والتنبيه على العلة لا يزيد على التصريح فلا يلزم من تعليق الطلاق وشراء اللحم الا بتعدد
الشرط بخلاف الشارع فانا لو علمنا او ظننا انه جعل شيئا ما علة لحكم فانه يتكرر بتكرره عند القايسين ولا يكون هذا التكرير مستفادا من الامر بل من الا

بالقياس ففيه نظر لافتقار العتق الى الصيغة ويمنع المنافاة بين الفسق والاكرام فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهاد أمن والاصل تخريج الاحكام على وفق الاصول واذا ثبت ظن العلية هنا ثبت الجميع بالقياس والجامع ان الحكم ان اقترن مع علة كان اقرب الى القبول ولانه مصلحة للتكليف فناسب الشرعية ولانا نذكر صورا كثيرة ثم نقول لا بد من قدر مشترك وهو اما ترتب الحكم على الوصف او غيره والثاني يلزم منه الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول ما الحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القايسين واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه وبين هذا القول لان الشرط انما يكون علة شرعية لو ناسب الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجمه ومثل هذا يتكرر الحكم بتكرره عملا بالعلة اما في ما لا مناسبة فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العلية لعدم المناسبة وهنا لا يلزم من تكرار الشرط تكرر الحكم **البحث الثاني** في ان الامر لا يقتضي الفور اختلف الناس هنا فقال جماعة من الحنفية والحنابلة وكل من اوجب التكرار انه يجب الفور وذهب الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وجواز التاخير عن اول اوقات الامكان وقال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال الوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم بالتأخير اختلفوا فمنهم من قال بالتأثيم ومنهم من لم يؤثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق ان الامر يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي فلا دلالة له على احدهما الا من خارج وان الاتي به على الفور او التراخي ممتثل لنا وجوه الاول انه قد ورد فيهما فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الطلب دفعا للمجاز والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصية لاحد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة وغير لازمة له فانتفت الدلالات الثلاث الثاني يحسن تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فكان للمشترك بينهما الثالث حكم اهل اللغة بالتسوية بين هل فعل وافعل الا في الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات لصدقه مع الاتيان به في اي وقت كان في المستقبل فكذا الامر والا افترقا في غير ما ذكر الرابع قال اهل اللغة افعل امر وهو مشترك بين الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي فان الامر على الفور امر مع قيد الفورية والامر على التراخي امر مع قيد التراخي ووجود المفرد لازم لوجود المركب فمسمى الامر قدر مشترك واذا ثبت ان افعل امر وان الامر مشترك بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك احتج القائلون بالفور بوجوه الاول قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك الفور بمقتضى الامر ولو كان للتراخي لم يستحق الذم اذ كان له ان يقول انك امرتني والامر لا يقتضي الفور فلا يستحق الذم في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات الثالث لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام المبدل في ذلك الوقت لا لانه مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة وهذا البدل يقوم مقامه فقد حصل ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية واما الثاني فلانه يمنع من كونه واجبا فانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا جواز تركه لا الى بدل الرابع لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة فان كانت معينة فان كانت معلومة فليست الا غلبة ظن المكلف انه لو لم يشتغل فانه ذلك الفعل فان كل من جوز التاخير الى غاية معلومة قال ان الغاية ذلك فالقول باثبات غاية غيرها خرق للاجماع لكن الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد به وجرى الظن السوداوي وان كانت لامارة فليست الا المرض الشديد وعلو السن اذ لا قائل بغيرها لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس من يموت بغير كبر ولا مرض وذلك يقتضي خروجه عن هذا التكليف في علم الله تعالى مع ان ظاهر الامر الوجوب وان لم تكن معلومة ولم تكن معينة لزم التكليف ما لا يطاق فانه يكون مكلفا بحرمة التاخير عن وقت معين مع انه لا يعرفه واما غير المعينة فهو غير معلوم له ايضا ولا يتحقق كونه تكليفا بما لا قدرة عليه واما الثاني فانه يستلزم كون الواجب غير الواجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب الخامس لو اخر العبد امر السيد بشرب الماء ذمه العقلاء ولولا التعجيل لم يحسن ذمه واسناد ذلك الى القرينة على خلاف الاصل السادس يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر على الامر الجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل عوض به الفعل اولى لان الامر يقتضيه وله دون اعتقاد وجوبه فاذا كان ما لا يتناوله الامر على الفور كان ما يتناوله اولى السابع الامر مشارك للعقد من حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول في البيع ووقوع العقد عندهما لانه انشاء فيقول مطلق واقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الثامن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء في الحال والانتهاء عن تركه انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور التاسع النهي والامر ضدان ومشتركان في حقيقة الطلب فكما اقتضى النهي الفور فكذا الامر العاشر الاحتياط يقتضي وجوب الفور فانه لو سارع خرج عن العهدة بيقين بخلاف ما لو اخر الحادي عشر الامر اقتضى وجوب الفعل في اول اوقات الامكان فان المكلف لو اوقعه فيه لاسقط الفرض عن نفسه فجواز تاخيره عنه نقض لوجوبه فيه والحاق له بالنافلة فيه الثاني عشر لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف لو فعله في ثاني وقت الامر لسقط عنه الفرض وفعل ما وجب عليه فعلم ان الامر قد تناول ذلك وهذا يمنع من الاخلال به لانه بالاخلال به يفوت ادراكه ما يقع فيها بعد ليس هو ذلك المامور بعينه وانما هو مثله لان افعال العباد يختص بالاوقات فما يصح ان يوجد في وقت لا يصح ايجاده في غيره واما

بطلان الثاني

بطلان التالي فظاهر بعبارة اخرى الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا يصح فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يقع عقيبه فيكون الفعل واحدا ولان الفعل انما هو انه واحد واتفقنا على ان المراد المفعول عقيبه مراد ومصلح وجب الحمل عليه الثالث عشر القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه انما خرج عن كونه واجبا مضيقا اذا بدله من بدل ليفصله عن الندب وبيان بطلان التالي ان البدل لا دليل عليه من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الامر للفور ولانما الفور مستفاد من قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف بالفاء التعقيب وهي تقتضي الفور من غير مهلة ولان التوبيخ باعتبار ترك الفعل مطلقا والامتناع من الاتيان به لا باعتبار التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه مجاز من حيث انه ذكر المغفرة واراد سببها وليس في الاية ان المقتضي للمغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وفيه نظر فان المقتضي للمغفرة هو الفعل فالمسارعة اليه هو الفور ولان هذه الاية لو دلت على وجوب الفور لم يكن فيها حجة على ان الامر للفور لان الفور مستفاد منها لا من مطلق الامر ولانها امر والامر لا دلالة له على الفور فيفتقر الى النزاع وعن الثالث والرابع انهما واردان فيما نص فيه على تسويغ التاخير كقضاء الصلوات الموسع كالنذر وكالكفارات وكل الواجبات الموسعة وكالوصية وقال رجب تعليل ان يفعل هذا الفعل في اي وقت شئت وعن الخامس ان الفور هناك لقرينة الحاجة الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجة السيد الى الفعل في الحال فانه لا يفهم التعجيل لا الاهمال ان السيد يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول فقد يعتذر العبد بانه ما علمت التعجيل والامر تعلق به فيكون معذورا وعن السادس المعارضة بما تقدم من الكفارات وبقوله افعل في اي وقت شئت وبالحج فانه لو قال الشارع من يدي بقتل عبد اوجب الفور في الاعتقاد دون الفعل ولان وجوب الاعتقاد ليس مستفادا من الامر بل كل عاقل يعلم بالنظر وجوب امتثال اوامره تعالى وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولانه جامع طردي وعن الثامن نمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي وعن التاسع ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور بخلاف الامر وعن العاشر بالمعارضة بقوله افعل في اي وقت شئت وهو واردة على كثير ادلتهم وفيه نظر للنص على جواز التاخير هنا وعن الحادي عشر بتسليم ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان لكن لا مضيقا بل على وجه التخيير بينه وبين ثاني الحال وثالثه وهكذا الى اخر وقت فلا يكون موسعا الواجب بخلاف النافلة وسياتي زيادة تحقيق لذلك وعن الثاني عشر بالمنع من اختصاص افعال العباد كل فعل بوقت بل نقول ان الفعل الواحد يمكنه ان يوقعه في الزمن الاول او الثاني او الثالث وهكذا سلمنا ان الموقت مخلوق التخصص لكنه مكلف بصورة الفعل فاذا فعله في الاول فقد اتى بتلك الصورة وكذا في غيره سلمنا لكن لو تناول الامر الافعال المختلفة بالاوقات لم يمتنع ايضا ان يعاقب ما يختص بكل وقت على البدل فيجوز ترك ما اختص بالاول الى ما يختص بالثاني او الثالث لان كل واحد من ذلك يدل على صاحبه وعن الثالث عشر بالمنع من اثبات البدل على تقدير التراخي او التخيير ومن عدم دلالة الامر عليه وسياتي ان شاء الله تعالى واحتج السيد المرتضى على الوقف بحسن الاستفهام وبالاستعمال في الطرفين ولا منافاة بين ذلك وبين ما قلناه فان مع وضعه للقدر المشترك يحسن الاستفهام والجواب انه يصح الاستدلال بهذين باستدلال الاول فهو ان اللفظ خال من توقيت لا بتعيين ولا بتخيير وليس يجوز ان يقال لم لا ان اوجد وقت او متى او في اي وقت شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او تراخ لم يحسن ذلك وهو عين ما قلناه نحن اولا **البحث السابع** في ان الامر المعلق بشرط يعدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا فذهب قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكاه عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وذهب ابو الحسين البصري وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق لنا وجوه الاول ان كلمة ان يسمى عند النحاة حرف الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فانهم يقولون الوضوء شرط الصلوة والحول شرط وجوب الزكوة ويقصدون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه والاصل في الاستعمال الحقيقة لا يقال اصطلاح النحاة ليس حجة في الوضع فانهم قد اصطلحوا على اشياء لم يوضع في اللغة كالحركات والفاعل والمفعول وغيرها سلمنا لكن الشرط هو العلامة ومنه اشراط الساعة ويلزم من ثبوته ثبوت المشروط دون العدم كما في العلامة سلمنا لكن الشرط انما ينتفي الحكم بانتفائه لو لم يكن هناك شرط اخر يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا لانه لا يلزم من عدم الشرط عدم الحكم لجواز ان يشترط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة كذلك لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما يدل على ثبوت الشيء امتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول للاحصان اذ لا يلزم من وجود الوضوء صحة الصلوة وسميت اشراط الساعة لامتناع وجود الساعة بدونها وهو المراد واثبات شرط اخر يقتضي كون الاول شرطا لانا قد بينا ان الشرط ما ينتفي الحكم عند فقده نعم يكون الشرط احدهما لا بعينه الثاني روي ان يعلي بن امية سال عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما اقره النبي على ذلك لا يقال التعجب باعتبار كون الصلوة تامة في اصل الخطاب واستثني حالة الخوف فيبقى ما عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب ثم هو ليل عليكم لوجود المشروط عند عدم الشرط للاجماع على القصر في السفر مع عدم الخوف لانا نقول الايات الصلوة لا تدل على الاتمام والا كان هو الاصل فقد

عايشة ان الصلوة كانت ركعتين سفرا او حضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر والتعجب لما حصل الوجود المشروط مع عدم الشرط فيصلح دليلا
لنا على الثالث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه عدمه كان كل شيء شرطا لكل شيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
والشرطية ظاهرة واحتج المخالف بوجوه الاول لو كان المعلق على الشيء عدم عند عدم الشيء لكان قوله تعم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن الثاني قوله تعم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم وقوله وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم المشروط عند عدم الشرط فيها الثالث لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يناف وقوعه قبل الدخول حتى لو نجز او علق على اخر لم يكن مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن الاول
قال ابو الحسين ونعم ما قال ان الظاهر يقتضي انه لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون بطريان
الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة التحصن يردن البغاء فيمتنع تحقق الاكراه عليه وعن الثاني ان استحباب الكتابة
انما يثبت عند علم الخير الذي هو المال او الصلاح او المجموع وعند انتفائه ينتفي استحباب الكتابة وينتفي الجواز … الامر بالشكر لله انما يجب على من
امامن لا يعبده … ولانه الشرط هنا خرج مخرج الاغلب وكذا في الرهن وعن الثالث ان القائلين بوقوع المشروط يذهبون الى وقوع المعلق لو تخلف
وقع المنجز ولو كان المنجز ثانيا فتحللت ثم تزوجت به ثم تخلف وقع المعلق عندهم **البحث السابع** في الحكم المعلق بعدد اختلف الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا علق بعدد
دل على ان ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل والحق ان نقول اذا علق العدد الناقص على امر امتنع ثبوت ذلك الامر في الزائد لان الناقص موجود في الزائد ووجود
العلة يستلزم وجود المعلول فعلة ذلك الامر متحققة في الزائد كما لو حرم الله تعم جلد الزاني مائتين فان ايقاع مائة اولى بالتحريم لان المائتين موجودة في الزائد
وكما قال اذا بلغ الماء كرا لم يقبل نجاسة كان الزائد على الكر اولى بعدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا به
لا يلزم من وجوب عدد او اباحته وجوب الزائد عليه او اباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فالاول يلزم منه اباحة ما
دون ذلك العدد ان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم الخمسين ولا يدل اذا لم يدخل على كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم
بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين ولهذا يبطل تارة وتارة لا يبطل كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه قد ابيح استعمال
نصفه من ذلك الكر ولا يباح استعمال النصف منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة ولو حرم الله تعم عددا فقد يدل على تحريم ما دونه من طريق الاولى كما اذا حرم استعمال
نصف كر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اولوية تحريم استعمال الدون وقد لا يدل كما لو حرم جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم المائة ولو اوجب جلد الزاني مائة
فانه يوجب جلد خمسين حيث لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه ينفي قصر الوجوب على الجزء وقد ظهر مما تقدم ان الحكم المعلق على عدد لا يدل تعليقه عليه على حال ما دونه
ولا ما فوقه بثبوت ولا نفي احتجوا بقوله تعم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلعم لازيدن على السبعين ففهم ان الحكم منتف عن الزيادة ولان
واحتج على نفي الزيادة على الثمانين في حد القاذف بمجرد اباحة الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فائدة والجواب عن الاول ان تعليق
الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد فكذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما زاد على السبعين فجوز صلعم حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم
وهو النفي المؤبد او القطعي هذا الا وهو المدعى وعن الثاني ان النفي عقلا بالبقاء على حكم الاصل وعن الثالث ما سيأتي في دليل الخطاب **البحث الثامن** في الامر المقيد بالاسم
ذهب المحققون من المعتزلة والاشاعرة الى ان تقييد الامر والخبر بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا وذلك نحو قول القائل زيد في الدار فانه لا يدل على ان عمروا
ليس فيها ولا انه فيها وكذا الامر بشيء فانه لا يدل على عدم وجوب غيره وقال ابو بكر الدقاق من الاشاعرة انه يدل على نفيه عن غيره لنا وجوه الاول انه اتفق الكل
على جواز قول القائل رايت زيدا مع العلم بان عمروا … الثاني لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر غير زيد واما
المعنى فلانه قد يشترك زيد وعمرو في فعل ويعلم المخبر ويقصد الى الاخبار عن احدهما لانه لغرض له في ذلك فلا يدل لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى الثالث لو دل لدل
ليس موضوعا للعدم … ولا المعنى هو جزؤه وليس ملزوما له لانهما قد يوجدا ويفقدا فانتفت الدلالات الثلث الرابع لو دل لزم الكفر اذا قلنا زيد موجود لدلالته
على نفي الوجود عن الله تعم وعن الانبياء عليهم السلم وكذا اذا قلنا عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلعم وهو باطل بالاجماع الخامس لو دل لبطل القياس فان
التنصيص على حكم الاصل يقتضي التنصيص على عدم الحكم في الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص مقدم على القياس السادس الدلالة فهم المعنى من اللفظ
ونحن نعلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا نفهم منه ان عمروا ليس باكل فانتفت الدلالة السابع لو دل لما حسن من الانسان ان يخبر به الا بعد ان يعلم ان غير
زيد ليس باكل لانه ان لم يعلم ذلك كان قد اخبر بما يعلم انه كاذب فيه او … الا ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء الاخبار باكل زيد مع جهل غيره احتج
الدقاق بانه لا بد في التخصيص من فائدة وليست الا نفي الحكم عما عداه ولانه لو قال لغيره اما انا فليست امي ولا اختي ولا امراتي زانية فهم نسبة الزنا الى من خاصمه
امه واخته ولهذا اوجب اصحاب احمد ومالك الحد والجواب عن الاول المنع من المقدمة الثانية فان الفائدة تعلق الغرض بالاخبار عن احدهما دون المسكوت عنه وفهم

نسبة الزنا

لنسبة الزنا من قرينة الحال لا من المقال وبمنع وجوب الحد **البحث التاسع** في الامر المقيد بالصفة اختلف الناس في ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه ام لا
فقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية انه يدل ومنع منه ابو حنيفة
واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال وجماهير المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما
في قوله صلعم في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون الخطاب للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها
كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا وجوه الاول لو دل
على ثبوت الحكم مع الوصف على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان اما الاول فلان اللفظ دال على ثبوت الحكم في احد القسمين ولم يكن
موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني فلم يكن عليه دلالة لفظية وانما كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الاخر لا يكون لازما فيه واما الثاني فلان الدلالة
المعنوية هي دلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان السائمة لا تدل على المعلوفة من حيث الوضع ولا يلزم من فهم احدهما فهم الاخر
لجواز امكان … بثبوت الحكم في احدهما لا يستلزم نفيه من الاخرى لجواز اشتراك الصورتين في الحكم ويختص احديهما بالبيان اما لان بيان
الاخرى ليس بواجب او كان واجبا لكن بينه بطريق اخر او لان المكلف حظه لما احد القسمين دون الثاني وهذا لا يتاتى في حق واجب الوجود تعم او لان السامع يحتاج
الى بيان احد القسمين كمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه بعد حولان الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة خاصة فيحسن من الشارع تخصيصها بالبيان او يكون
احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع قتل الاولاد خشية الاملاق فانه يدل على المنع من القتل بطريق اولى او يقصد فيه البيان فان دلالة العام على جزئياته
اضعف من التنصيص على كل جزئي لاحتمال تطرق التخصيص الى الاول دون الثاني او ليجتهد المكلف في استخراج الدليل بان يستنبط من التنصيص على الجزئي
علته المشتركة ويحمل الاخرى عليها فيزداد ثوابه لزيادة المشقة او بانه يبقي المجتهد على حكم الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فيبقى في المعلوفة على الاصل او انما
خص نفي الزكوة بالسائمة في الذكر لموضع الاشتباه فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتماله في المعلوفة لا يقال دلالة
الالتزام اذا كانت ظنية لم يقدح في عدم اللزوم في بعض الموارد فان الغيم الرطب لما دل على المطر ظاهرا لم يبطل دلالته بعدم المطر احيانا ونحن نقول ان ثبوت الحكم
مقيدا يدل ظاهرا على نفيه عند نفي القيد فلا يقدح العدم في بعض الصور لانا نقول الاحتمالات لم يثبت لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه
عما عداه قطعا ولا ظاهرا ولانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى الوجوه التي ذكرناها مخالفة الظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا التقسيم انما يلزم لو قلنا
ان التقييد خاصة يدل على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمة فلا وتقريره ان نقول هذا التخصيص فلا بد له من فائدة ولا فائدة سوى النفي الثاني الامر المقيد
بالوصف قد يرد مع نفي الحكم عما عداه اتفاقا ومع ثبوته كما في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع عدم الدلالة في غيره نفيا او اثباتا وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الارادة في بعض
المواضع لمانع عدم الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجود فائدة اخرى فلا وكذلك اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه
لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان الغالب انه خشية الاملاق وكذا الغالب ان القتل انما يكون مع التعمد الثالث ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه ثبوته
في الاخرى والاخبار عن ثبوته في احديهما لا يلزم منه الاخبار عنه في الاخرى فاذن الاخبار عن ثبوته في احديهما لا يلزم منه الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما اما ان ثبوته
في احديهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن عقلا اشتراك المختلفين في بعض الاحكام كالاضداد ويمكن اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه
الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الاخرى ولا عدمه واما ان الاخبار عن حكم احديهما لا يستلزم الاخبار عن حكم الاخرى فلان احديهما مخالفة للاخرى
والمختلفان لا يجب تساويهما في الحكم فلا يلزم من كون احديهما متعلق غرض الانسان بالاخبار عنه كون الاخرى كذلك بل المتساويان لا يجب تساويهما في الاعراض
والاخبار عن الحكم عارض فثبت ان الاخبار عن احديهما لا يستلزم الاخبار عن الاخرى واذا ثبت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على
حال الاخرى وجودا ولا عدما الرابع لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي باطل لما تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي
في صورة الصفة ليس الا ثبوت غرض في التخصيص بالذكر ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح للغرضية يوجب النفي وان هذا
هو الغرض والعمل بالظن واجب لكن هذا كله موجود في الاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم موجبا لنفي الحكم عما عداه وليس كذلك واحتج الخصم بوجوه الاول قال
ابو عبيدة القسم بن سلام بدليل الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله صلعم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه اراد ان لي من
ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته واللي المطل والواجد الغني واحلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله صلعم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال
في قوله صلعم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا ان المراد الشعر الذي هجي به النبي صلعم او من الشعر وهجاء الرسول صلعم قليله وكثيره سواء فلو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك
بالكثرة وامتلاء الجوف معنى لان ما دون ملء الجوف من ذلك مثل كثيره واما المقدمة الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق في نقله واعترض بان هذا القول منه

ان كان عن اجتهاد لم يكن مقبولا منه ولا مقلدا فيه وان كان نقلا عن العرب فهو مسلم لكن ليس في كلامه ما يدل على انه نقل عن العرب ذلك
مع انا نمنع قبول نقله فانه حجة واحدة في هذه المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب والجواب بصحة الدلالة
من توابع الوضع وابو عبيدة لعله اعرف بالوضع ومواقعه من غيره وقول الاخفش ههنا ليس بحجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي الثاني منع ابن عباس من توريث
الاخت مع البنت بقوله ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ثم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد الثالث
اجمع الصحابة على ان قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله عم الماء من الماء لان قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال الختان نسخ الله
الرابع لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا الخامس تعليق الحكم بالوصف يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة لما الاول
فلان من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر استهزئ به ويقال اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فائدة في القيد واما الثانية فلان
الاصل عدم النقل السادس التخصيص لا بد له من مخصص والا لزم ترجيح من غير مرجح ونفي الحكم عن غيره صالح لذلك وليس هناك شيء اخر فيجب حمله على النفي
تكثير الفوايد ملائم الشرع او المناسبة والاقتران السابع تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته له فيلزم من نفيه نفيه ولان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة على خلاف الاصل الثامن فرق اهل اللغة بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد بالاستثناء وكان الاستثناء يدل على المخالفة فكذا
الوصف التاسع القول بالنفي يقتضي تكثير فايدة الكلام العاشر فكما انه قال طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا ولو كان ما دون السبع مطهرا
لم يستند التطهير الى السبع لورود السابعة على محل طاهر فيبطل فايدة المنطوق وكذا امثاله صيغة تحرمن والجواب عن الاول ما تقدم من ان قول ابي عبيدة
ليس بحجة لان الظاهر انه لم ينقله لغة وانما فهم ذلك باجتهاده وعن الثاني ان فهم ابن عباس انما هو باستصحاب ان الاصل عدم التوريث فلما ثبت الاخت بعدم
الولد بقيت حالة وجود البنت التي هي ولد على اصل النفي وعن الثالث انه لا نسخ هنا لان الختانين بالاول ان الغسل يجب مع الانزال ما لم يحصل الالتقاء مع
الالتقاء واعلم بحصل الانزال وعن الرابع ان الوكيل انما يعد مخالفا لانه ممنوع من التصرف فيما لم ياذن له الموكل وعن الخامس ان اهل العرف يضحكون من قول القائل
زيد الطويل لا يطير ولا اجل التخصيص هنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه والاستدلال به يمنع عدم الافادة لانه قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف وانه نفس النزاع
نعم لو قال زيد لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا يقولون ان تعليقه بالاسم عبث بل انه بيان الواضحات وفرق بين ان يكون بيانا للواضح وعدم الفايدة في ذكره فلا
الصفة ح يدفع النقيض وفيه نظر فان الاستهزاء هناك انما كان لانه بيان الواضح وعن السادس بالمنع من سبب التخصيص فان الهارب من السبع اذا
اعترضه طريقان سلك احدهما لا لمرجح والجايع اذا حضره رغيفان والعطشان اذا قدم اليه اناءان فانه يتناول احدهما لا لمرجح والله تعالى خص احداث
العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده من غير مرجح سلمنا لكن الفايدة ما تقدم ومع ذلك ينتقض الدليل بالتخصيص بالاسم وعن السابع بالمنع من امتناع
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فان الاشتراك مع التضاد منسلف من المختلفين والمتضادين وهما مختلفان وعن الثامن انا نقول بالفرق فان الحكم
المطلق يثبت في جميع موارده قطعا او ظنا والمقيد يثبت في المقيد قطعا ويبقى مسكوتا عن الباقي وعن التاسع تكثير الفايدة لا يوجب الوضع وعن العاشر انه جعل
العدد علة التطهير والتحريم فينتفيان عند عدم ذلك العدد تنبيهات الاول كان الوصف للعلة علة الحكم لزم من عدمه عدم الحكم والا لزم اما كونه
ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون العلة والكل باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند
الى علة او لا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بعلة بل احد الامرين واما بطلان القسمين فظاهر
الثاني شرط دليل الخطاب عند القائلين به ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه للمنطوق فيكون موافقة كما لو قال لا تضحوا بالشاة فانه قد يتوهم
متوهم انه لا يجوز التضحية بشاة عوراء فاذا قال لا تضحوا بشاة عوراء كان ذلك دالا على التضحية بالسليمة وكذا لو قال لا تقتلوا اولادكم توهم انه المورد المعنى
من قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق كان ادل على المنع من قتلهم عند عدم الخشية وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا الاية الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة
لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وكذا الاية التي لعلم عموم المذكور كما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا يكون لسؤال
سائل كما لو قالوا في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون لحادثة واقعة فيعتقد بالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص
سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه الثالث تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه
عما عداه في غير ذلك الجنس كما في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في ساير الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية
انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم
دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة فيلزم من عدم العلة عدم الحكم لا اصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق

السوم فيكون علة في جنسه خاصة الرابع الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما حكم اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي
نفيه عن النقيض اشكال الخامس تقييد الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرا من ثبوت الحكم بعدها لان معناه صوموا صوما غايته الليل واخره
ولو قال ذلك يمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب ان يصوم بعد ذلك خرج الليل من ان يكون طرفا وصار وسط الصوم ويمكن ان يدل دليل
على خلاف الظاهر الغاية فيوجب صيام قطعة من الليل فيدل على انه سمى الليل طرف الصوم مجازا لوقوفه على المقضاة قال الغاية تدل على ان ما بعدها بخلافها
لان فايدة ضرب الغاية زوال الحكم بعدها وهذا اسما ولمن قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه البحث الثاني في ان الامر هل يدخل تحت الامر فصل
ابو الحسين هنا جيدا فقال هذا الباب يتضمن مسائل الاولى هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية
هل يسمى ذلك امرا الحق عدمه لاعتبار الاستعلاء في الامر وانما يتحقق بين اثنين ومن يحذف الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة
بين الشخص ونفسه فلا امر الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم فان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه
بل لا يتحقق ذلك الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر فان نقل كلام ذلك الغير حكى كقوله يوصيكم الله في اولادكم لانه خطاب مع المكلفين وان نقل
امر غيره بكلام نفسه دخل ايضا ان تناوله كان الله يامركم او ان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم البحث الثالث في الامرين المتعاقبين واذا ورد
امر عقيب اخر فاما ان يكونا مختلفين ام لا فان كان الاول تغاير مقتضاهما اجماعا ثم ان صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين
الا ان يدل دليل منفصل على ايجاب احدهما كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في المكانين او سمعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما
معا متفرقين وسولي في ذلك وورود الثاني يجوز عطفه وغيره وان كان الثاني فاما ان يصح فيه التزايد اولا فالاول ان كان مجردا عن العطف
القاضي عبد الجبار انه يفيد غير ما يفيده الاول ان لم يمنع العادة كقوله اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة
او يكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين صل الركعتين فان اللام منصرف الى العهد غالبا اما ان نعرف عرفا فانه يقتضي المغايرة مثل صل غدا ركعتين صل
غدا ركعتين وقال ابو الحسين بالوقف احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالثاني والا لزم
تحصيل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب في المعلول فوجب صرفه الى فعل اخر ولان صرفه الى الاول يفيد
التاكيد والى غيره يفيد التاسيس والثاني اولى وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير فايدته فلا كما في المعروف وما
يمنع العادة من تكريره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا وفايدة التاسيس وان كانت اولى لان الاصل براءة الذمة واستصحاب حال العدم
راجح على ضدهما نعم الاحتياط يقتضي التغاير لاحتمال ان يكون للوجوب في نفس الامر وفي تركه محذور بفوات المقصود من الواجب وتحصيل مقصود
التاكيد معلوم ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى وان كان هناك عطف فان حملنا على التغاير الاستاذ عطف الشيء على نفسه مثل صل
ركعتين وصل ركعتين وان عرف الثاني مثل صل ركعتين وصل الركعتين توقف ابو الحسين اذ يمكن حمله على تلك الصلوة لمقابلة التعريف وعلى غيرها لمقابلة
العطف ولا اولوية وقيل الثاني اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما يكون لتعريف المعهود السابق ومع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود هو الصلوة
التي تناولها الامر الاول او غيرها مما تقدم فيبقى العطف سليما عن المعارض وفيه نظر لان الواو يحتمل ان يكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل
التاكيد وان كان الثاني وهو ما لا يصح فيه التزايد اما عقلا كقتل زيد وصوم يوم او شرعا كعتق زيد فانه قد كان يجوز تزايده ويقف تمام الجزئية على عدد كالطلاق
فان كان الامران عامين او خاصين اتحد المامور وحمل الثاني على التاكيد سواء كان هناك حرف عطف اولا مثل اقتل كل انسان واقتل كل انسان او اضرب زيدا واضرب زيدا
وان اختلفا في العموم سواء تقدم العام او الخاص وان كان هناك عطف مثل صم كل يوم وصم يوم الجمعة قيل ان الثاني غير داخل ليصح العطف وقيل بالوقف اذ ليس
ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وان لم يوجد مثل صم كل يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك
الجنس شيء يدخل تحت العام ويسلم عن معارضة العطف الفصل الثاني في اقسام الامر اعلم ان الامر له تعلق بالمامور به والمامور والزمان وله بحسب كل واحد
من هذه اقسام اما بالنظر الى الاول فانه ينقسم الى معين والى مخير واما بالنظر الى الثاني فالى ما يجب على التعيين والى الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق والى موسع فهنا
مباحث البحث الاول في الواجب المخير اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة الامر بالاشياء على سبيل التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وجوب الكل على التخيير وقالت
الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والظاهر انه لا خلاف بينهما في المعنى لان المعتزلة قالوا في وجوب الكل على البدل انه لا
يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والفقهاء قالوا ان الواجب واحد لا بعينه هذا فلا خلاف في المعنى بينهم
نعم هنا مذهب تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله استحال منه تعالى ان يخير فيه اذ معنى

التخيير بحوين ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر وكونه معينا عند الله تعالى معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الاخر اولا والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه مناقض
لا يقال لا منافاة بين التعيين والتخيير لانه تعالى وان خير بين الكفارات لكنه علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب او نقول بجواز
ان يكون لاختيار المكلف تاثير في كون ما اختاره واجبا او يمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط به الفرض كما جوز بعضهم سقوط الفرض بالمحظور لانا نقول
المخير الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح تركه والايجاب على التعيين معناه انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا تلفيق بينهما وقيل اختيار المكلف لابد من
الوجوب لمحله ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو محال الوجود فاذا فعلى محل النزاع وان كان الجمع بشرط التخيير فهو المطلوب والاجماع ملزم
على ان لا يجب اي الخصال كان آتيا بالواجب لا يبدل ما اتى المخالف فيوجه الاول انه لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا فعلها الجميع فالمقتضي لسقوط الفرض ان
كان هو الجميع كان الجميع واجبا ولا شك في ان الاتيان بالكل ليس بواجب وان كان كل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول الواحد وهو ممتنع
والا لزم ان يكون كل واحد منها واجب الوجود فيستغني عن الاخر لكن المؤثرات معا فالاستغناء معا لكنه محتاج فيلزم ان يكون مستغنيا عنهما معا ومحتاجا اليهما
معا هذا خلف وان كان بعضها استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر المعين موجود في الخارج فلا يكون معلولا له فلا يكون سقوط
الفرض معللا بما يمتنع الاتيان به في الخارج فيكون معينا وليس معينا عندنا فيكون معينا عند الله تعالى وهو المطلوب الثاني لو فعل المكلف الجميع فالموصوف بالوجوب
ليس هو المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحد غير معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه غير معلوم لنا
الثالث اذا فعل المكلف الجميع فان استحق ثواب الواجب بها الجميع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجميع معينا وان كان بواحد وجب ان يكون معينا لان استحقاق الثواب على فعله
حكم ثابت له معين فيستدعي محلا معينا ولان فعل شيء غير معين محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه غير معلوم الرابع انا فعل الجميع فاما ان ينوي الواجب
في فعل الجميع او كل واحد فيلزم منها وجوب الكل عينا او في فعل غير معين وهو محال فيكون بعضه فعل معين عند الله تعالى لا عندنا الخامس لو اخل المكلف
بها الجميع فان استحق العقاب على ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك واحد غير معين وهو محال لانه اذا لم يتميز احدها بصفة الوجوب استحال اسناد
العقاب الى واحد منها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعي محلا معينا ولان استحقاق العقاب على الترك يستدعي
امكان الفعل ولا امكان لفعل غير المعين والجواب عن الاول ان العلل الشرعية معرفات لا موجبات فجاز تعددها ولان المقتضي للسقوط الكلي وهو موجود في الخارج
وعن الثاني ان اريد بقولك كلها واجبة انه لا يجوز تركها بل يجب فعلها فممنوع وان اريد انها قبل فعلها في الوجود هل كانت بحيث يجب تحصيلها اما على
الجمع او على البدل قلنا بل على البدل بمعنى انها بعد وجودها يصدق عليها انها قبل الوجود بحيث يجب تحصيل اي واحد اختاره المكلف ويخلص صاحبه على ان
هذا يلزم منه الخصم حيث يوجب ما اختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه وعن الثالث انه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى انه يستحق
ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا او الاكثار هو الواجب وهو الجواب عن الرابع وعن الخامس انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان
وترك ايها كان بشرط اتيان صاحبه لا كما قيل من انه يستحق على ترك اقلها عقابا واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين بان الانسان لو عقد على قفيز من صبرة
لم يكن معينا بل الخيار للمشتري في التعيين فمقصان الواجب غير المعين معينا باختيار المكلف وكذا لو اطلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده ولانه لو خطب المراة
اثنان فانه يحرم الجميع ولان السيد لو قال لعبده قد اوجبت عليك في هذا اليوم احد الامرين اما الخياطة او البناء واوجبتهما عليك معا ولا اوجب واحدا بعينه
بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد هنا لم يسقط عنه وجوبهما معا ولا اوجبهما معا ولا اوجب واحدا بعينه فتعين ان يكون قد اوجب واحدا غير
معين والجواب انا نمنع كل قفيز معقود عليه على البدل اذ لا اولوية لاحدهما باختصاص العقد بل الخيار الى المشتري وكذا في الطلاق والعتق فان كل واحدة من الزوجات
مطلقة على البدل واي امراة اختار منهن تعينت للفرقة وحلت الاخرى واي عبد اختار تعينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقي وكذا ايجاب الخياطة والبناء فان كلا
واحد منها واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين البصري ونعم ما قال ينبغي ان نبين معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل فمعنى ايجاب الله
سبحانه اياها على البدل ومعنى الشرط في ايجابها على البدل ومعنى جواز ورود التعبد بها على البدل ومعنى الطريق الى ثبوت التعبد بالاشياء على البدل ومعنى ان ههنا
قد تعبدنا باشياء على البدل ومعنى كيفية التعبد بها اما قولنا الاشياء واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب فعل الجميع وفعل كل واحد موكول
الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى هو انه كره ترك جميعها واراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد اذا فعل المكلف الاخر وفوض الى
المكلف فعل ايها شاء ومعرفة جميع ذلك وقد يجوز انه يريد جميعها على البدل وعلى الجمع فيتفارق هذا الواجب المخير كالتيمم والوضوء ولا يعد لذلك ليس موكولا الى
اختيار العبد واما شرط التعبد بالواجب المخير فهو تمكن العبد من الفعلين بان يقدر عليهما ويميز احدهما من الاخر ويتساويان في الصفة التي يتناولها التعبد بان يكونا
واجبين او ندبين فانه لو خير بين قبيح وحسن كان قد اباح فعل القبيح ولو خير بين ندب ومباح كان قد جعل للمكلف ان لا يفعله وان يفعله من غير ترجيح فعله
على تركه وذلك يخرجه عن كونه ندبا ولو خير بين واجب وندب كان قد منع من تركه لانه قد اباح تركه الى غيره فاما التخيير بين تقديم الزكوة وتاخيرها فليس تخيير بين واجب

وندب وانما

وندب وانما خير الانسان بين ان يجعل نفسه عند حول الحول على الصفة التي يجب معها الزكوة بان لا يقدم الزكوة وبين ان يخرج نفسه عن هذه الصفة
وقيل انه انما خير بين التقديم والتاخير لان كل واحد منهما [illegible] مصلحة في المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل الفعل ولا يفعله الا اذا كان مباحا
واما الدليل على جواز التعبد بالمخير فهو انه لا يمتنع عقلا ان يصلح زيد عند كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان يصلح عند فعل واحد معين وكما جاز ان يكون الفعل الواحد لشخص
واحد جاز ان يكون الفعلان مصلحتين في واجب واحد وعلى هذا التقدير لا يحسن ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من تفويت المصلحة ولا ايجابهما معا ولا احدهما معينا
والا لزم الفصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في جهته واما الطريق الى التعبد به فامر يقتضي بان يعلم ان الاشياء [illegible] او اكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة بكل
واحد من الطريقين وشرطه وهو متمكن مشروط بطريق عقلي هو ان يامر الله تعالى باشياء في وقت يستحيل الجمع بينهما فيعلم انها على التخيير ومنه
وغير مشروط اما بان يرد السمع بتساوي الاشياء في وجه الوجوب او يرد بايجاب اشياء على التخيير واعلم ان التقرير الذي ذكرناه لا يرفع الخلاف بين الفريقين لا يقال لو كان الواجب
واجبا من حيث هو احد الثلاثة لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير و
الوجوب لانا نقول انه لا تنافي بين الجنس والخاص [illegible] الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يمنع كون المتعلقين واحدا كما لو حرم واحدا
او وجب واحدا لا يقال النقض ويسقط بفعل كل باللفظ التخيير كالكفاية لانا نقول الاجماع في الكفاية على ما ياثم الجميع بترك الكل وهنا الاثم بترك واحد لا بعينه فالفرق واضح ياثم
واحد من ثلاثة لا بعينه بخلاف الاثم على ترك واحد من ثلاثة لا يقال يجب ان يعلم الامر الواجب لانا نقول لعله كما وجب واذا وجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين لانه علم ما يفعل كان الواجب قلنا بكونه
واجبا لكونه واحدا منها لا بخصوصه فالقطع بان الخلق فيه سواء وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعالى بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو كان الواجب
واحدا بعينه لكان الله تعالى مخيرا بين الواجب وبين ما ليس بواجب لا يقال يعلم الله تعالى ان المكلف لا يختار الا الواجب لانا نقول ان لم يكن لاختيار المكلف تاثير في كونه مصلحة لزم ان يتفق اختيار احد الوجوب
وقوع المكلفين على كثرتهم وطول ازمنتهم على المصلحة دون المفسدة وذلك عند القائلين [illegible] يجوز اتفاق تصديق الانبياء في جملة [illegible] بل الفرق بينهم وايضا الوجه
ووقوع الواجب اتفاقا فلم يخرج الباري تعالى عن كونه مخيرا لنا بين الواجب وما ليس بواجب ومبيحا لنا الاخلال بالواجب وان علم ان الاخلال به وايضا الاجماع [illegible] من كون واحد من الامرين ما اختاره
وكان مكلفا اياه بعينه فلم يكن واجبا [illegible] فاما ان يكون بمصادفة الاختيار اي فعل اختاره [illegible] مصلحة حتى يكون اختياره هو المؤثر في كون المختار مصلحة او يكون
مصادفة الواحدة من الكفارات الثلث هو المصلحة فان كان الاول جاز ان يكفر بغير الثلاثة وان كان الثاني فاما ان يشترك الثلاثة في الوجه الذي [illegible] به غيرها
فهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه الاختيار او لا يشترك بل الواحد منها هو المختص بهذا الوجه فان كان الاول كان [illegible] مصلحة اذا اختار واحدا منها [illegible] الله تعالى غيره
ففيه وجه يجب عدم الاجزاء لو فعلنا غير [illegible] على الاجزاء وغيره وان اشتركت وجب ان يكون كل واحد منها لو فعله سد مسد الاخر في المصلحة وهو معنى التخيير
واحد وهو انكم قلتم للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة مع دلالة العقل من الوجه [illegible] ولا معنى لهذا التعبد الا ما يفعله [illegible] يقصد بعينه ما فعله وما لا يبعد في الفعل لا معنى لاشتراط المصلحة
ولان الذي يجعل اختياره [illegible] شرطا في كونه واجبا [illegible] يخرج الجميع من الوجوب [illegible] ولان التعارض ان يكون [illegible] لتلك الكفارة مباحا فيسقط به الفرض كان
الفرض قد يسقط بالقبيح لانا نقول الاجماع على انه لو كفر بغيرها لم يكفر بالواجب ولان القبيح انما يسقط الفرض اذا سد مسده في وجه المصلحة ولما صح ولم يدخل تحت التكليف لمنافاته
وجه القبح او لانه اذا فعله المكلف صار [illegible] لو فعل تلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه لهذا اما المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط لانه ساواه في
وجه الوجوب فيلزم كونه واجبا لانتفاء وجه القبح المانع من وجوبه او لانه يصير الواجب معه غير مصلحة وذلك يجعله مفسدة فلا [illegible] يبطل لطف المكلف ويصير ملطفا
للقبح ولو لم يكن له لطف يصرفه عن ذلك القبح واما ان الله تعالى قد تعبدنا باشياء على البدل فظاهر من خصال الكفارات واما كيفية التعبد فلم ان الاشياء الواجبة التي يجب
جمعها قد تجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان يكون الجمع محرما وان لم يجب كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة او لا يكون كتناول الميتة
والحل المباح وقد يجب على البدل فهو ضربان احدهما ان يكون الجمع بينهما محرما او لم يجب الجمع كخصال الكفارة والثاني [illegible] التزويج من الكفوين وقد حج من المذهبين فقالت لا
لو كان الجميع واجبا لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على وجه التخيير موجبا للجميع وهو باطل لانه يمنع من التخيير فانه لا يحسن ان يقول اوجبت [illegible] وصل ايهما شئت
واترك ايهما شئت ولان الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة على تحصيله وهذا الجميع يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان شيئا منها لا بعينه غير واجب فيلزم التخيير
بين الواجب وما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا لا بعينه ثم كفر بثلثة كل واحد من الخصال لم يعين ما كفر به لان كان الواجب لا بعينه فهو كفر بالواجب دون الباقين
والجواب عما تقدم انا نقول نعم الجميع واجب مخير فيه وايجاب الصلوتين مع التخيير بينهما ممنوع بمعنى الجنس لا المعين ونحن لا نقول بوجوب الاتيان بالجميع حتى يمنع من تركه والتحقيق ان
في هذا الباب ان متعلق الواجب هو الكلي لا الجزئيات لا يقال [illegible] ان لا يكون الواجب مخيرا فيه والمخير فيه اعني الجزئيات واجبا لانا نقول الواجب هو الكلي وهو لا تخيير فيه والافراد
فيكون الافراد مخيرا فيها على معنى ان المكلف مامور بتحصيل الكلي في اي جزئي شاء **البحث الثاني** الواجب على الكفاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد
من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر فيه وارد على سبيل الجمع وهو قسمان الاول ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض
الاخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل الخمس الصلوات والثاني هو الواجب على الكفاية والامر فيه والجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل

البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين والتكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعض ان غيرهم يقوم به سقط عنهم
وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره
هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن واعلم ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع احتجوا
بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهنا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا بان فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه كالامر
بواحد مبهم جاز امر بعض مبهم ولانه تعالى اوجب النفور للتفقه في الدين على بعض غير معين والجواب انه ما ذكرتموه حد الواجب العيني اما المخير فلا ولانه على تقدير
فعل الغير يسقط فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا ولا استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان الغرض تحصيل ذلك الفعل
واحدا في الوجود لا من مباشر معين والفرق بين الامر بالمبهم والامر له امكان الاثم على ترك المبهم واثم واحد منهم غير معقول ويجب تاويل الاية على سقوط
الواجب بفعل جماعة من الادلة ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة
[الث] في الواجب الموسع الفعل بالنسبة الى الوقت على ثلثة اقسام الاول ان يكون الوقت قاصرا عنه ويقبح التكليف بذلك الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق
او يكون القصد من ذلك وجوب القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف بما لا يطاق فان التكليف
بايقاع الفعل في وقت يقصر عنه تكليف بالمحال الثاني ان يكون الوقت وفق الفعل كايجاب صوم يوم ولا نزاع في هذين الثالث ان يكون الوقت فاضلا عن
الفعل وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واختلف المجوزون فقال المحققون منهم ابو علي وابو هاشم واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما ان الوجوب
ثابت في جميع اجزاء الوقت وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري الا انهم اختلفوا فمنهم من اوجب الصلوة في اول الوقت ووسطه بدلا وهو اختيار
ابي الحسين البصري ومنهم من اثبت بدلا في اوله ووسطه واختلفوا فقال الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية ان في
اول الوقت ووسطه بدلا يفعله الله تعالى واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب يختص باول الوقت وانه ان اخر عن اول الوقت كان
قضاء وقال جماعة من الحنفية الوجوب يختص باخر الوقت ولو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل عن الكرخي
مذاهب ثلثة الاول المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا عليه
وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثاني حكى عنه ابو عبد الله البصري انه ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا
عليه يسقط الفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من حكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل
او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لنا وجوه الاول ان الوجوب مستفاد من الامر وقد بينا ان الوقت اما ان يراد به كل جزء من اجزائه
الوقت صالح لايقاع العبادة فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء الوقت فان كان الاول لم يخل وان كان الثاني فاما ان يراد ايجاد فعل واحد من اول الوقت الى اخره
او ايجاد افعال متعددة في جميع اجزاء الزمان والقسمان باطلان بالاجماع فتعين الاول وحينئذ كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء امتثالا
للامر الثاني ان الامر يتناول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اوسطه او اخره حتى على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان من صورة النزاع ولما
يكن في الامر تخصيص فكان كل جزء قابلا له وحينئذ يكون الامر ايجابا لايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت الذي لابد له المكلف الثالث يمكن تساوي
اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى الايجاب طاعة بعد خروج الوقت وداعيا الى طاعة متعب اليها قبل
خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا
فرط المكلف في فعلها ان ... ما كان الاداء مصلحة فيه لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في الوقت مع ان الغرض بايجابها
هو المصلحة يحصل بفعلها في اخر الوقت فلا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه ولا امر يخصص فعلها بوقت معين من
اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه في اي
جزء اوقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه الرابع كل جزء من اجزاء الوقت اذا اوقع الفعل فيه كان مجزيا بالاجماع واما ان يكون ذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجب كان باقيا
في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب لزم ما فات مصلحة الواجب حينئذ بفعل الصلوة في غير وقت الوجوب
فيكون الصلوة حراما لاشتماله على تفويت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بدله مصلحة الوجوب فيلزم وجوب فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصود الموجب لها
بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع الخامس لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا عن وقته
فيكون قاضيا عاصيا وكلاهما خلاف الاجماع السادس لو اختص الوجوب باول الوقت لاستحق الذم بتاخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتاخيره عن الوقت ولا يتضيقا
ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل فيه ولو اختص باخره لم يصح ... الاول لانه ... او لانه نفلا كما اختاره فكان يجب نية النفل المطابقة لما عليه الصلوة

في نفسها

في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الثاني يلزم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض والتالي باطل اما الملازمة فلانه لم تحدد الصلوة الا في اول وقتها
مؤدية لغير الصلوة وكل واجبا بالوجوب منها الرابع تقديم المغرب افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض احتج المخالف بانه لو كان واجبا في اول الوقت
لما جاز تاخيرها والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية ظاهرة فان ما يكون واجبا لا يجوز تركه والفعل في اول الوقت يجوز تركه فلا يكون واجبا ويكون نفلا
لانه يثاب بفعله مع جواز تركه لا يقال انه ليس بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا طول العمر وهذا لا يجوز تركه عن جميع الوقت ولان النفل لا يجوز العزم على ضده والتي هو بدل
الفعل تقدير تركه وهنا يجب فيه بدل هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا نسلم انه نفل مطلقا بل في اول الوقت يجوز تركه فيه مع انه يثاب بفعله فيه وهو النفل
بما سيأتي من بطلان البدل والجواب المنع من الملازمة والتحقيق ان نقول لهذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع
هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء كان من هذا الوقت وقدمه في اي جزء كان اشترط الاتيان به في البعض
الامر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو اختار وسطه واخره فكان الواجب المخير يتصف فيه الجميع بالوجوب على معنى انه لا يجب الا
بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع والامر في اختيار اي واحد كان منها مفوض الى المكلف فكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه ومعنى ذلك امر مفوض
الى المكلف هذا اذا كان في الوقت سعة فان ضاق تعين عليه الفعل ولا الزم اخلاء الجميع واما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين هذا الواجب والنفل فان هذا الواجب لا يجوز تركه الا
الى بدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل لانه لولا البدل لم ينفصل عن المندوب فكل من اثبت بدلا قال انه العزم والحق المحققون على عدم وجوبه بل نعم انه يجب لانه من احكام الايمان
واما قلنا بامتناع كونه بدلا لوجوه الاول العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر
اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل
اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا فان بدل الشيء قائم مقامه في جميع الامور المطلوبة منه الثاني الامر انما ورد بالفعل خاليا لا دلالة على العزم ولم يوجد سوى الامر ما يقتضي
دليل العزم وكان ساقطا الوجوب لانتفاء ما دل عليه الثالث لو كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل عنه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع
الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت وان جاز التاخير فاما الى بدل او لا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل لان بدل العبادة
انما يجب على حد وجوبها لكونه فعلا جاريا مجرى فعلها والامر يقتضي الوجوب في احد اجزاء هذه الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك اعترض على الاول بجواز كون
البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت وجب بلوغ الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا
الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية
وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيجب
الفعل والحاصل ان العزم في الوقت الاول والفعل ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا من اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل
مطلقا وعلى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل وعلى الثاني بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل
والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص لان النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار
بنفي البدل واثبات ما لا يتعرض له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة الظاهر واعترض بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال
بالفعل في جميع اجزاء الوقت وعدم ايجاب ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في اي ما شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا
يحتاج معه الى بدل وفيه نظر فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى الثالث بجواز وجوب العزم في الثاني ما نفي الى عزم
وكذا هنا بدل عن الفعل في الثاني فانتفى الى عزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة
واحدة لكن العزم بدل عن تقديمه فهو متعدد بتعدد الازمنة الرابع لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال ... لانها انما تجزي بان
المصير الى الاحد المخير غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ينافي البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان على انه لما كان الفعل
لا بد منه تخلى عن العزم فحققت البدلية الخامس لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف
الغافل وفيه نظر يمنع الغفلة عن الواجب هنا ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل معينا فتركه سبب في ثبوت العصيان والغفلة عرض السادس العزم من افعال
القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا من الافعال واعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما فات من الافعال
الواجبة حالة التكفير الاصل السابع العزم لا على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب ح اعترض بمنع وجوب العزم قبل
الوقت ثم يمنع كراهة ضدها اما ان يعزم ويرد فعلها في وقت وجوبها فيمتنع وجوبه اجيب بانه اذا وجبت العبادة وجاز تاخيرها فليس يجب عليه الا ان يجب
عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما عزم فكذا في الاخر وان كان بعدم كراهة فكذا الاخر وفيه نظر لمنع الملازمة ولفرق بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب

بعده اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل او عدمه بدلا من شيء في وقت دون اخر فالمنع من كون العزم
بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لا يجامع انه يجب فعله قبل الوقت فلا يكون بدلا واما من اثبت بدلا غير العزم فيبطل بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ابو الحسين كلما
الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان اغنا
كلفه بمجرد الثواب فقط والجواب من اثبت بدلا هو العزم بما تقدم من ان الفاصل بينه وبين المندوب هو البدل وليس الا العزم واقتضاء الصلوة لطف في واجب
بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان الاول انه قبائح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الذي طاعة مخصصة بالوقت فلم يجب تاخيرها عن وقت
الثلاثة وبيانه الثاني انها لو لم يكن لطفا الاول ولم يجب بعد الوقت للحسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا الواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عنه
عن حالة الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب فعل عقيب فعل الصلوة اول
يكون كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب اليه ثلثة واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في مندوب بل لا يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول
وقتها اولى لانها يكون مصلحة في مندوب اليه وفي واجب وفي اخر الوقت يكون لطفا في واجب لا غير لانا نقول لا يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت
في اول الوقت كان لطفا في مندوب اليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كان لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوبة بعد خروج
الوقت اكثر مما يكون الصلوة في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان تاخير الصلوة افضل **تذنيب** الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذور المطلق وقضاء
العبادات الفائتة وفعله العمر لكن لو جوزنا التاخير ابدا لاخرجناه عن ان يكون واجبا اذ لا يمكن الحكم بعصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب بل لا بد ان نقول انه يتضيق فعله عند ظن الموت فتعين من
دليل بعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل عصيت بالتاخير وان كان في علمه تعالى انك تموت قبل الفعل
عصيت بالتاخير وان كان في علمه تعالى انك لا تموت جاز لك التاخير الى ان يغلب على ظنه التلف ولا يتضيق على ظنه البقاء سواء بقي اولا فان غلب على ظنه عدم
البقاء عصى بالتاخير سواء مات او لا على اشكال لانه ماخوذ بحسب ظنه **المقصد الرابع** في احكام الوجوب وفيه مباحث **الاول** في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق
الواجب قسمان مشروط ومطلق اما الاول فكالزكوة المشروط وجوبها بحصول المال والحج المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكالصلوة الواجبة حالة
الطهارة والحدث لان وجوبهما مشروط بالطهارة فالاول اتفق الناس على عدم وجوب ما يتوقف عليه وجوب ذلك الواجب وانما الخلاف في الثاني فذهب
الواقفية الى ... ان كانت المقدمة سببا للمامور به وان كانت شرطا في الوجوب غير سبب لم يجب وهو مذهب السيد المرتضى وقال الباقون من المعتزلة
والاشاعرة بوجوب ما يتوقف عليه وجوب المامور به شرطا في المقدمة عليه وان يكون الامور د مطلقا سواء كان سببا او لا وهو الاقرب لنا انه لو لم يجب
لزم احد الامرين اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو ابيح ترك الشرط
في الوقوع كما كان المكلف ذلك من غير منع فعلى تقدير الترك لا يخلو اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق فان وقوع المشروط حال
عدم الشرط محال وان كان الثاني خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا واما بطلان القسمين فظاهر اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالعرض واعترض بان الامر اقتضى ايجاب
الفعل على كل حال اذ لا فرق بين اوجبت عليك في هذا الوقت الفعل وبين ينبغي انه لا يخرج الوقت الا وقد اتيت به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة لكان مامورا بالفعل حال
عدمها وهو تكليف ما لا يطاق بل عليه ما كان حال العدم للمقدمة من جملة الاحوال كان تكليفه ما لا يطاق لانا على المذهبين الا ان يفسر تلك الاحوال بما عدا
وجوب ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه مع منع لزوم تكليف ما لا يطاق اذ المحال هو الفعل مع عدم المقدمة لا هو حال عدمها والمكلف به هو الكل وليس
محالا لان حال عدم المقدمة على تقدير وجوبها كحال العدم الفعل ولا فرق بين فرض عدم الفعل وفرض عدم المقدمة الواجبة في عدم صحة التكليف فعلى المقدمة
غير الواجبة لا يجوز ان يكون الامر مشروطا بحصول المقدمة فيه انه الى مخالفة الظاهر لان اقتضاء اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص ببعض الشروط
ترك الظاهر الا ان ايجاب المقدمة من ان الظاهر لا يقتضيه خلاف الظاهر ثم كان احد المخالفين اولى من الاخر لانا نقول التقدير ان الامر مطلق لا مشروط بالمقدمة
ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة منه لانه لو كان كلفه ما سبق بشرط قطع المسافة لم يتوجه الامر عليه اذا افتقده وكان له او
كان مكلفا مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب المقدمة ليس مخالفة الظاهر لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه واما اثبات ما
لم يتعرض له اللفظ بنفي او اثبات فلم يكن ايجابها بالدليل منفصل مخالفة للظاهر والتخصيص وجوب الفعل بحال ايجاب المقدمة مع عدمها الاخذ لذلك خلاف ما
يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين لو جاز ترك الشرط مباحا كان للامر ان يقول للمامور اجب التعمد الاتيان بالشرط واوجبت عليه الفعل مع
عدم الاتيان به لا يتم الا به وذلك تكليف ما لا يطاق اعترض بان الوجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة الشرط ان يكون التكليف بالمشروط حال عدم
الشرط فان عدمه غير لازم من اباحته بل حال التقدم وجوب الشرط وفرق بين الامرين فان كون التكليف بالمشروط تكليفا بالمحال ايضا لو كان التكليف بالمشروط
حال التقدم الشرط محالا او التكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فان الشرط لا يكون واجبا بالتفصيل لما سبق وفيه نظر لان التكليف

بالمطلق يقتضي

بالمطلق يقتضي ايقاع الفعل في كل حال وليس هنا الا التقدير فالشغل على تقدير اباحة الشرط لا يجوز تركه وح يكون مطلقا بالفعل على تقدير الترك فيلزم منه
تكليف ما لا يطاق ولا يلزم من استحالة التكليف حال عدم الشرط كون التكليف بالمشروط مشروطا بوجود الشرط كالمعلول مع العلة وقوله لو كان التكليف
بالمشروط حال عدم الشرط محالا لا يتم بعدم استلزامه وهو خطاء فان المشروط حال العدم الشرط محال فيمتنع التكليف به واعترض ابو الحسين نفسه بالامر
بالصعود ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا فلا يلزمه نصبه وان كان غير مشروط بوجود السلم كان
تكليف ما لا يطاق واجاب بان المعقول من قولهم الامر بالصعود مشروط بنصب السلم ليس الا انه يتناول المامور بعد نصب السلم ولا يتناوله قبل نصبه
وهو موضع النزاع لانا نقول الامر يتناول المامور سواء كان السلم منصوبا او لا وليس تكليف ما لا يطاق لان الامر يقتضي وجوب نصب السلم فهو محكي فرع
الاول فرق السيد المرتضى بين السبب وغيره باستحالة ايجاب المسبب بشرط اتفاق وجود السبب فانه متى وجد السبب وجب وجود مسببه الا لمانع
وليس يحيل ان يكلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذا مقدمة الفعل فانه يجوز ان يكلف بالصلوة بشرط ان يكون قد فعل الطهارة كما في الزكوة والحج واذا كان
ايجاب المسبب ايجابا بالسببية فاباحة المسبب اباحة السبب وكذا تحريمه وبالجملة احكام المسبب متعدية الى السبب وليست احكام السبب من اباحة او حظر او ايجاب متعدية
الى المسبب لانه يمكن مع وجود السبب المنع من المسبب الثاني في تاخر بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس فانه يجب الشرط دون
غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا دون غيره لو استلزم الواجب وجوب جاز تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب بنفسه ولا متنع التصريح بغيره ولعصى بتركه
ولصح نفي المباح كما ذهب اليه البلخي انه لا يمكن ترك الحرام الا به ولوجبت نية قال الاخرون لو لم يجب ما يتوقف عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح دونه وما يجب
التوصل الى الواجب فالتوصل واجب بالاجماع اجاب اولا بان المراد بقولكم لا يصح انه واجب ان كان انه لا بد منه فمسلم وان اريد ما امر به فلا دليل عليه والاجماع
ان ثبت ففي الاسباب لما تقدم من كلام السيد اما غيره فلا الثالث قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به جيدا فقال ما لا يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة
والطريق المتقدم على العبادة في الامر وليس كذلك والاخر ضربان احدهما يجب بحصوله حصول ما هو الطريق اليه والاخر لا يجب فالاول كالامر بايلام زيد فانه لا طريق
له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج اليه العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا
كالقدرة والالة وقطع المسافة الى قرب الاماكن وهذا قسمان منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض الالات ومنها ما لا يصح كالقدرة
والثاني هو ما لا يكون وصلة وهو قسمان احدهما اقدام على فعل والاخر اخلال بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعله لانه ما لاجله المامور به اشتبه به كالصلوة
المنسي تعيينها فانه يجب عليه الخمس لانه لا يمكن مع الالتباس ان يحصله بعينه الاتيان بما في ذمته الا بالجميع والثاني انه لا يمكن من فعل العبادة الا بفعل شيء اخر
لما بينهما من المقارنة كستر جميع الفخذ فانه لا يتمكن الا من ستر بعض الركبة وغسل جميع الوجه فانه لا يمكن الا مع غسل جزء من الراس واما الاخلال فهو ان يتعذر
عليه ترك الشيء الا مع ترك غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما ان يكون قد يتغير في نفسه والاخر ان لا يكون قد تغير في نفسه فالاول كحنطة
النجاسة بالماء الطاهر وقد اختلف الفقهاء هاهنا فمنهم من جزم استعمال الماء على كل حال فلم يجعلها مستهلكة ومنهم من جعلها مستهلكة واختلفوا في الامارة
الدالة على استهلاكها فبعضهم قال هي عدم تغير الماء ومنهم من قال كثرة الماء واختلفوا في قدر الكثرة فمنهم من قدرها بكر ومنهم من قدرها بقلتين ... واما
ما لا يتغير مع الالتباس فانه يشتمل على مسائل منها ان يشتبه الاناء النجس بالطاهر والفقهاء اختلفوا في جواز التحري وعدمه ومنها ان يوقع الطلاق على امراة
من نسائه ثم يذهب عليه عينها والوجه تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل وهو اختيار قاضي القضاة الرابع اذا اختلطت منكوحته باجنبية قال قوم وجب
عليه الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال له وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرمة لتناقضهما بل هما حرامان لكن الاجنبية حرام لكونها
اجنبية والاخرى لعلة الاشتباه بالاجنبية الخامس لو قال لزوجتيه احديكما طالق واحتمل ابانة ... جهلان الطلاق امر معين فيفتقر الى محل معين فقبل التعيين
لا يقع الطلاق في واحدة منهن لعدم الاختصاص وعين الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اتصال البيان به واذا كان قبل
التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل ثابتا قبل الطلاق وجب القول ببقائه فيحل وطئ الجميع ويحتمل تحريم الجميع الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة لا يقال الله تعالى يعلم
ما سيعينه فيكون هي المحرمة في علم الله تعالى واما هو مشتبه عندنا لانا نقول الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه وقبل التعيين لا يعلمه معينا لعدم المطابقة بل يعلمه
غير معين في الحال ويعلم انه في المستقبل سيعين هذا ان قلنا بصحة الطلاق وان قلنا ببطلانه فالنكاح مباح في الجميع السادس اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر
بقدر كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل يوصف الزيادة بالوجوب ام لا قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر واحدة والامر في نفسه امر واحد
وهو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال والحق عدمه لان الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة **البحث الثاني** في
ان الامر بالشيء نهي عن ضده لم لا اعلم ان هنا امرين احدهما اللفظ والاخر معنى اما اللفظ فلا يستقيم الخلاف فيه لان صيغة الامر صيغة واما معنى ... الامر صيغة
فالخلاف في التغاير فان الاول ان لا خلاف ... اتحاد الصيغتين انه لا شك في المغايرة بين قولنا قم وبين قولنا لا تقعد فيجب رد الخلاف الى المعنى وهو ان قوله قم مثله

مفهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلالة على المفهومين فهل المفهومان متحدان او متغايران واما اللفظي فهو مذهب القائلين بالكلام النفسي
وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف في حق الله تعالى فان كلامه عند الاشاعرة واحد هو امر ونهي وخبر ووعد ووعيد
فلا يتطرق اليه الغيرية اما في حقنا فهل طلب الحركة غير كراهة السكون وطلب تركه ام لا اذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون بالكلام النفسي وهم الاشاعرة فمنهم من
قال الامر بالشيء نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده واختاره القاضي ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده
لان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم من منع ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني والغزالي وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو مذهب
ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل لا يكون نهيا عن اضداده ولا ملزوما لها لجواز ان يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة فضلا عن كونه غير منهي عنه
والا كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده في الواجب دون الندب اما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له
كقاضي القضاة والسيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او المعنى اما الاسم فان سموا الامر نهيا على الحقيقة فهو باطل لان اهل اللغة فرقوا بين الامر
والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وذلك نهيا واما المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل وهي النهي موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد فان الحس
يدفعه والثاني ان يقال الامر نهي عن ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا يمكن من وجوه الاول ان يقال ان صيغة الامر يقتضي ايقاع فعل ومنع
من الاخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المامور به فمن هذه الجهة يكون محرما للضد المامور به وهو صحيح لما تقدم من ان الامر للوجوب الثاني ان يقال انه لا
ان اقتضى الوجوب لدليل سوى هذا الدليل فان مجرد الامر يدل على ان احد اضداد المامور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح اضداده لان كل واحد
منها يمنع من فعل المامور به وما يمنع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا ايضا صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب الثالث ان يقال ان الامر يدل على كون المامور به ندبا فيقتضي
ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي من طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه وهذا لا يأباه القائلون بان الامر للندب فانه لو سمي الامر بالندب
نهيا عن ضد المامور به لكنا منهيين عن البيع وغيره من المباحات لانا مامورون باضدادها من الندب الرابع ان يقال الامر بالشيء يقتضي حسنه او كونه ندبا وحسن
الشيء يقتضي قبح ضده او ان الامر يدل على ارادة المامور به وارادة الشيء كراهة ضده او يتبعها لاستحالة كراهة ضده اما من جهة الحكمة والحكيم لا يكره الا القبيح وهذا
كله باطل بالنوافل فانها حسنة ومرادة وليست اضدادها قبيحة ولا مكروهة والاقرب انه ان قيل الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده العام اعني الاخلال به اما كراهة
تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن الضد العام برهانه ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب
الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب
الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب لانا لا نعني بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك واعلم ان الحق
هنا مع نفرين احدهما القائلون بعدم الاستلزام كالغزالي والمرتضى والثاني القائلون بالاتحاد كالقاضي ابي بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر بالشيء قد
يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الحضور فان امر ولم يكن ذاهلا عن اضداد المامور به فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده مقصود الامر من حيث العلم انه لا يمكن فعل
المامور به الا بترك اضداده فيكون ترك اضداد المامور به يتبع فعل المامور به من جهة الوجود لا من جهة ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود
فاذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر الا بايجاد القيام وقد وجد قال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي حيث انكر المباح وقال ما من مباح الا وهو
ترك الحرام فهو واجب فيلزمه ان يصف الصلوة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة الواجبة ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا
بترك ضده فيكون واجبا فاجاب بانه واجب وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او غيره والجواب المنع من ايجاب الشيء حال الغفلة عن تركه
لما بينا من ان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها فلذلك لا ينافي الشيء لذاتها
بل لكونها مستلزمة عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات انما هي بين الشيء وبين ذلك اللازم اما بينه وبينها فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشيء قد يكون
غافلا عن ضده لكن كان الامر بالصلوة امرا بمقدماتها وان غفل عنها فلم لا يجوز هنا مثله على ان هذا انما يرد على من قال الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اما نحن حيث
قيدنا ذلك بشرط حضور [illegible] والجواب ان الغزالي حكم بان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب عن اعتراضه بما ذكره ولا
الفضيحة انا نلتزم [illegible] المباح [illegible] اما اذا قلنا انه [illegible] مما يستلزمه من ترك الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة اذا استلزمت
ترك واجب اخر وان كانت واجبة لذاتها لاستحالة اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين [illegible] يمنع وجوبه [illegible] واحتج القاضي ابو بكر [illegible]
الاول ان السكون عين ترك الحركة لان شغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين مفارقة الحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد بالذات
احدهما القرب بالنسبة الى المشرق والاخر البعد بالنسبة الى المغرب فيكون كل واحد بالاضافة الى الحيز شغل والى الاخر تفريغ واذا كان السكون عين ترك
الحركة فهو طلب واحد بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهي الثاني لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس او لا والاول المثل

والثاني انه

والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا والاول الضدان والثاني المختلفان ولو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر
لان حكم الخلافين ذلك ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن والجواب عن الاول بالمنع من الاتحاد وكيف لا والحركة
والسكون امران وجوديان نعم احدهما مستلزم عدم الاخر وهو غير وجود الاخر وعن الثاني لا يلزم من الخلاف جواز الانفكاك بان يوجد احدهما مع ضد الاخر فان ذلك في
بعض الصور اما في الجميع فلا تنبيه من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر كما تقدم في وجهيه وبان
النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم رجع النزاع لفظيا و
التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يصح الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد لا يمكن الانصراف عنه الا اليه كان
النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها على البدل **البحث الثالث** في انه ليس يتحقق
العقاب على الترك شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين الاول العفو عندنا جائز على ما بيناه في علم الكلام فلو كان العقاب على الترك
شرطا في الواجب كان المعفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع الثاني الواجب يتحقق فيه المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتيب الذم على تركه وان لم يحصل عقاب
ومن العجب ان الغزالي نقض حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه ورجح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه فصلا ان الوجوب ماهية لا تتحقق الا بترجيح
الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر **البحث الرابع** في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب
لا يبقى معه الجواز وقال فخر الدين الرازي يلزم بقاؤه والتحقيق ان مفهوم الجواز اما ان يعنى به الاذن في الفعل مطلقا او يعنى به ما يساوي فعله وعدمه
فيه بينهما فان اريد به الثاني فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخرى ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب
بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم وان اريد به الاول فالحق ذلك ايضا لنا ان الوجوب ماهية مركبة
من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة يوجد معه الاذن في الفعل ان كان رفعه
برفع المنع من الترك فقط لا بعيدا اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز واحتج القائلون بان الجواز الذي جعل جزءا
من الواجب جنس لا يتحقق الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما ايجاب الحرج بالترك كما في الوجوب او رفعه كما في المندوب والمباح فيستحيل بقاؤه بدون احد
هذين القيدين واذا رفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس المتقومة به واحتج فخر الدين الرازي بان المقتضي للجواز قائم والمعارض للوجوب لا يصلح ان يكون مزيلا
بقاء الجواز اما ان المقتضي للجواز قائم فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاولى فلان الجواز رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع
الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في ان المفهوم الاول جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي
للمركب مقتض لمفرداته لاستحالة اجتماعها اذ ثبت انه مقتض حال الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث هي هي غيره ومن حيث انها مفردة داخلة في المركب
انها من حيث هي هي مفردة داخلة في المركب لتنافي مفهومي الانفراد والتركيب بل من حيث هي هي داخلة في المركب فالمقتضي للمركب مقتض لها من حيث هي هي واما
ان المعارض لا يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة فيكفي في زوالها زوال احد قيودها فيكفي في زوال الوجوب زوال قيد
الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة جواز الفعل والجواب ان ما ذكره ليس بحجة لمنع من بقاء الجواز الذي هو الجنس الشامل للواجب والمباح لما بينا من ان رفع
قد يكون بجزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان المقتضي قد بان انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وقوله يكفي زوال احد الجزئين قلنا مسلم لكن لا يلزم القطع ببقاء الاخر مع ان
يكون بعض المركب ينعدم مع الاخر **البحث الخامس** في التضاد بين واجب الفعل وجائز الترك وهذا الحكم ظاهر فان العقل قاض بالتضاد بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه
فكيف يجامع جواز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا ولا ترجيح في المباح وقد خالف هنا في مقامين احدهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا والجواب ان المباح ليس عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون
الشيء المعين الذي يحصل به وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره واعترض بان ترك الحرام لا يتم الا باحد اضداده التي من جملتها التلبس بالمباح وذلك يستلزم
وجوب احد الاضداد غير معين قبل تعيين المكلف له لكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين فان فعل المكلف فهو واجب قطعا كما في المخير ولا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا
يتم الواجب الا به وفيه نظر لان ترك الحرام [illegible] الفاعل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده فقد الزم بامرين [illegible] الاجماع الدال على انقسام الاحكام
الى الخمسة الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا والجواب عن الاول بحمله على القسمة بالنسبة الى ذات الفعل لا بالنسبة الى ما يستلزمه وعن الثاني بانه
لا استبعاد فيه بالنظر الى الجهتين والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان يعتبر على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى التقديرين لا يلزم
وجوب المباح اما على مذهب المعتزلة فلان الواجب هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن امارة المفسدة بحيث لو اخل به المكلف استحق الذم وترك الحرام وان كان واجبا لكن
لا يلزم منه اشتمال كل واحد من جزئياته على جهة الوجوب لان المباح وان حصل به ترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز اشتماله على جهة مانعة من الوجوب واما على مذهب

الاشاعرة فان الواجب هو ما امر الشارع بايقاعه او امتناعه من النقيض وترك الحرام ان يحصل بالمباح لكن لا يجب ان يكون مامورا به من حيث حصول الامر بالكل فجاز ان يكون حاصلا في جزء اخر لكون واجبا

الفصل الثاني

جماعة من الفقهاء حيث حكموا بان الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض وما يأتون به بعد زوال العذر يكون قضاء لما وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز الترك بل وجوبه ثابت هنا فكيف يجب الفعل والترك احتجوا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب على كل من شهد الصوم ولانه ينوي قضاء ما فات ويسمى قضاء يجعل سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامة المتلفات والجواب ان ما ذكرتموه ظاهر وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك فلو استدللنا بالظواهر والاقيسة على اثبات المنع من الترك عن توجيه لكنا قد تمسكنا بالظن على اثبات الجمع بين النقيضين على انا نمنع العموم والتسمية لسبق سبب الوجوب لا نفسه والبدلية لا تعطي وجوب المبدل عنه لو سلمت في نوع الاول قال القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية والتحقيق ان نقول ان جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان جعلناه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا بالقدر المشترك الثالث قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المندوب تكليف لانه لا يخرج من كلفة ومشقة لانه سبب الثواب لانه ان فعله حصل له المشقة كالواجب وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب فجعله ندبا كان ذلك اشق عليه من الفعل وخالفه الباقون لان التكليف انما يكون لما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك فلا يكون تكليفا كالمباح فالجواب ما قاله انه يلزم ان يكون حكم الشارع على الفعل يكون بسبب الثواب تكليفا لانه ان اتى بالفعل يحصل الثواب الذي هو سبب كان شقا وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع والتحقيق انا ان اراد بالتكليف ما هو سبب للمشقة نزيد عليه ما قالوا ان يكون الامر نفسه تكليفا وان اراد ما يحصل المشقة فجعله لم يوكل لان الحكم بالسببية ليس من فعلنا الثالث اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه وعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعي والامامية لنا قوله عليه السلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض المحتج بما اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فمعنى الشروع يجب ان يبقى الصوم على هذا الوجه لقوله صلى الله عليه وآله لكل امرئ ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب الرابع قال الاستاذ ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب فيه الفعل ولا بد فيه من الترجيح ولا ترجيح في المباح ولان التكليف ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك احتج بانه يجب اعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب الاعتقاد مغاير للفعل والتكليف بالاعتقاد ليس تكليفا بالمباح فانه جعله تكليفا بسبب الاعتقاد كان مغايرا للمصطلح ولمعاني العبارة الخامس اختلفوا في المباح هل هو حسن والحق ان الحسن ان كان ما هو رفع الحرج في فعله وتركه كما انه الذي لفاعله ان يفعل او ما لا حرج فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم او الثواب فليس منه هذا الباب السادس اختلفوا في المباح هل هو من الشرع ام لا فقال قوم ان المباح ما لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون الاباحة تقرير النفي الاصلي لا تغييرا والتحقيق انه لا نزاع لفظي فان المباح ان عني به ما اذن الشارع في فعله وتركه فهو حكم شرعي وان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم ولا عقاب فليس حكما شرعيا حصل لكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كل الاباحة تقريرا لا تغييرا ولانه من يكون شرعها انه حاكم الشارع ولا على تحققه دليل لان الاباحة الشرعية يتحقق باحد امور ثلاثة الاول ان يقول الشارع ان شئتم فافعلوه وان شئتم لا تفعلوه الثاني ان تدل الاخبار على انتفاء الحرج في الفعل والترك الثالث ان لا يتكلم الشارع فيه باحد لكن ينعقد الاجماع مع ذلك بان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه السابع اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص فيكون داخلا في الواجب وان عني به ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا باطراد العادة في اطلاق الجائز على الواجب لكونهم صلاة جائزة وصوم جائز فلولا الدخول لزم الاشتراك والمجاز والجواب يمكن في ترك الحرام حيث يقال الحرام جائز الترك ومسمى الجائز غير متحقق هنا فيلزم المجاز او الاشتراك وفيه نظر لعود الجواب هنا الى الواجب ان ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا وفي الصلاة والصوم بالمعنى الاعم يقال في مقابلة الممنوع منه

الفصل الرابع

في المامور به وفيه مباحث الاول امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهبت العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري انه لا يعدم وقوعه وقاربه وكلامه يدل عليه اصحابه مع انه يلزم منه الوقوع وقال بعضهم المحال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه استحال التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد قرب من مقالة ابي الحسن ما فيه من الشنعة لفظا ويلزمه الوقوع فيها على ما ياتي تقريره لنا وجوه الاول انا نعلم قطعا قبح من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في السماء والاسود بزوال سواده والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها الى السمت والله تعالى منزه عن ذلك وايضا لما امر ونهى لغيره منزه المخلوق منه امن قبحه لكان وينسب الى الله تعالى [illegible] المخلوق الثاني ان المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا فما لا ثبوت له لا تميز له وما لا تميز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما متناقض الثالث انه حسنا ما الامور لا يجوز ان امر المحال اذا وبعثه الرسل اليها وانزال الكتاب عليها او خلاف معلوم البطلان بالضرورة

الرابع لو صح

الرابع لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصوره لانه لو حصل مثبتا لزم تصور الامر على خلافه وماهيته لا ثبات الحكم بتصور علم الحالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره لانا نقول الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لانا نقول لا يتصور هنا الحكم عليه لانا نقول فيكون في الخارج مستحيلا ولا يستحيل في الخارج وايضا يكون الحكم على ما ليس بمستحيل اذا يعتبر الحكم على الخارج بتصور الخارج الخامس قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال السادس التكليف بغير المقدور ظلم فان تكليف الانسان بتكوين الكواكب وخرق الافلاك وايجاد مثلها او ايجاد مثل القديم الى غير ذلك من المستحيلات من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما للعباد وقوله ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على تنزيه الله تعالى عن الظلم احتج المخالف بوجوه الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان مع استحالته منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال لا شك في كونه محالا الثاني انه تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو آمن هؤلاء انقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال لادائه الى الجهل والحاجة او لانه قبيح كما يقوله الاشاعرة والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان من اولئك يكون محالا الثالث انه كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق رسول الله تعالى في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين الرابع صدور الايمان من العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق لله تعالى ومتى حصل الداعي وجب الفعل فيلزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فانه لم يتوقف ترجيح الفاعلية على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين بلا مرجح وهو محال وان توقف وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث وان لم يجب عاد وتسلسل الخامس التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان والتكليف به يكون تكليفا بالمحال وان كان الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا باللازم وهو تكليف ما لا يطاق فان الواجب يستحيل ان يستند وجوده الى شيء آخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق وان توجه بالمرجوح كان تكليفا بالممتنع لاستحالة وقوع ذلك لان حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع وهو تكليف ما لا يطاق السادس افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة له والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنه وباجزاء المسافة ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل وان اخلق فيه الفعل استحال منه الامتناع على التقديرين لا قدرة له لا يقال ان المقدور انما يقع بالله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول الكلام في ذلك الاختيار كالكلام في ذلك الفعل السابع الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد عند عدم القدرة فهو تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما الكبرى فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بالعرض ولان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق فالمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر والنفي لا يكون مقدورا ولكن المستمر فالنفي المستمر اولى بان لا يكون مقدورا ولما كان موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تأثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول فتأثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور ثم ننقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا التاسع الامر بالمعرفة ثابت لقوله فاعلم فاما ان يتوجه على العارف بالله او على غيره والاول يلزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف به استحال ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء لان العلم بانه امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى امره كان توجه الامر عليه في هذه الحالة توجها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق العاشر الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وذلك تكليف ما لا يطاق بيانه ان التصور غير مقدور فالقضايا الضرورية كذلك فالنظرية كذلك وح لا يكون النظر والفكر مقدورا اما ان عدم القدرة على اكتساب التصور فلان المكتسب لها اما ان يكون معلوما له حالة الطلب او لا فالاول تحصيل الحاصل والثاني يكون غير خاطر بباله والذاهل عما فات عنه ان يكون مطلق به للعلم الضروري بانه اذا كان غافلا عن شيء استحال ان يطلبه وتحصيله لا يقال انها متصورة من وجه دون اخر لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب فاذا ثبت كون التصور غير مكتسبة وكذا البديهيات لانه يتصور انها ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا يكون بديهية

هذا خلاف البديهيات غير مقدورة فيكون النظريات كلها كذلك ونعلم بعض الضروريات اما ان يكون واجبا فلا يكون مقدورة او لا يكون واجبا فلا يكون يقينية
لانا اذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب منها كان اعتقاد وجوب ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا والجواب عن الاول
بعدة وجوه الاول منع استحالة الايمان من الكافر وان حصوله يفضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء
ولما تعلق العلم بوقوعه فان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه فالايمان ان وقع علمنا بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه وان فرضنا عدمه فرضناه غير واقع لزم القطع
بان الله تعالى علم عدمه وفرض وقوعه بعض الايمان بدلا من الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا من العلم بالكفر الثاني
الايمان في نفسه ممكن قبل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال لان العلم تابع فلا يؤثر في متبوعه الثالث سلمنا
الوجوب لكنه وجوب لاحق حصل بعد فرض العلم فلا يؤثر في الامكان الذاتي ولا القدرة كما ان فرض المعلوم يوجبه وجوبا لاحقا ولا يؤثر في امكانه الطرفي الاخر
والاصل في ذلك ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذه التطابق المعلوم ولا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقه ولا ينافي ذلك تاخر المعلوم عن العلم فان العلم والحكاية
والحكاية قد يتقدم زمانا ويتاخر وهي متاخرة على التقديرين بالذات عن المحكي وكذا العلم السابق الرابع ان هذا الدليل يقتضي نفي قدرته تعالى لان فعل الله تعالى لا بد وان
يكون معلوم الوقوع فيستحيل عدمه او معلوم العدم فيستحيل وقوعه فلا يكون الترك ممكنا ويكون الفعل واجبا فلا يقع مقدورا فيلزم ان لا يقدر الله على شيء وهو باطل قطعا الخامس
لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركاتنا الاختيارية والاضطرارية ولا حكم كل عاقل بالفرق بين حركاتنا يمنة ويسرة بحسب اختيارنا
وبين حركة حال السقوط من شاهق وبين حركتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر حال الهبوط من حيث انه لا يكون ذلك باختيار فعلمنا بطلان ما قلتم ولانه
استدلال في معارضة ما علم بطلانه بالضرورة فكان كشبه السوفسطائية السادس لو كان معلوم الوقوع واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله
تعالى انه يوجد فيه والواجب مستغن عن المؤثر فيكون حدوثه مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر ولا غيره من الحوادث وذلك يوجب نفي القادر
المختار وهو كفر السابع متعلق العلم بها اما ان يكون سببا لوجوبه او لا يكون والاول يقتضي ان يكون العلم قدرة وارادة اذ معناهما الامر الذي باعتباره يرجح احد
طرفي المعلوم فيصير العلم عين القدرة والارادة فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال وان لم يكن سببا سقط دليلكم لابتنائه على ان المعلوم صار واجبا بعد تعلق العلم
الثامن لو اقتضى ما ذكرتم امتناع الايمان من الكافر لكان بالنظر الى العلم الذاتي فلم قلتم ان المحال لذاته يجوز ويعد الامر به التاسع هذا الدليل يقتضي ان يكون
كل تكليف فهو تكليف بما لا يطاق ولم يذهب اليه احد من اصحابنا لانما المجبرة الا انهم ينكرونه باللسان فانتقض الدليل لا يقول به الخصم ظاهرا او ما يقولوا لا ينتجه
ساقطا اعترض على الاول بانا وان لم نعلم ان علم الله تعالى تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان علمه تعالى تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو
لم يحصل متعلقه لزم انقلاب العلم جهلا وهو ممتنع لاستحالة الجهل على الله تعالى وتغير الشيء في الماضي ونحن ندعي استحالة الاختلاف المعلوم وان لم يكن العلم مؤثرا ولا يلزم نفي
قدرته تعالى لان العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذي هو يتبع القدرة والارادة فلا يكون الفرع مانعا من الاصل بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف عن ان
قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه والجبر الذي جعلتموه لازما ان عنيتم به عدم تمكن العبد من فعل خلاف معلوم الله تعالى فلم قلتم انه محال ولا يلزم الايجاب
العالم وقت حدوثه لان الوقوع اصل العلم به وهو يتبع القدرة والارادة والفرع لا يغني عن الاصل والعلم ليس سبب الوجوب لكنه كاشف عن الوجوب قوله هذا
لا يدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بلى لان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد ينافي وجود ايمانه فاذا امر بايمانه في حال العلم بعدمه فقد كلفه
بالجمع بين المتناقضين قوله يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بما لا يطاق قلنا الدلائل القاطعة لا تندفع بامثال هذه والجواب لا فرق بين العلم الازلي والحادث في
امتناع الانفكاك بهما واستحالة الوقوع بخلافهما فلو كان العلم الحادث غير مقتض للايجاب السابق ولا معنى لليقيني من حكم الامكان الذاتي كالازلي وانقلاب العلم
جهلا لانه اذا الايمان بعد فرض العلم بالكفر الذي هو في الحقيقة فرض للامر بالمحال فرض الكفر بدلا من الايمان بل منه ومن فرض مطابق نقيضه ولا يلزم من استلزام
المجموع المحال استلزام جزء معين كذلك الحج ومن العجائب اعترافهم بان العلم الازلي بالوقوع الحادث يتبع للوقوع في حق الله تعالى دون حق العبد واي فارق بينهما وهل يرتضي
العاقل لنفسه الاعتذار في مثل هذه المباحث الدقيقة بمثل هذه المقالة قالوا ان تعلق العلم بايمان زيد يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه كما قالوا
في فعله تعالى والجبر الذي استقرره وادعى امكانه يقتضي ان يكون هذا الجبر ممتنع الوقوع وليت شعري ما ذلك الجبر هل هو غير عدم قدرة العبد او فعل يجري مجرى
سقوط الحجر الى اسفل ثم اعتذارهم عن دفع الايجاب وحدوث العالم بكون العلم تابعا وارد في حق العبد ايضا وكون العلم كاشفا عن الوجوب يلزمه سبق الوجوب عن
فرض العلم وهو محال لاستلزامه نفي القدرة على الله تعالى عند حال فرض الخلو عن العلم ولما اعترف بان العلم لا يقتضي الايجاب من حيث انه تابع فلا يتصل حكم مسبوقه
وهو المقدرة التي هي اصل الفعل لم يلزم جواز الجمع بين الضدين من الامر بالايمان مع العلم بعدمه واي دليل قاطع اقتضى كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق والجواب
عن الثاني بالمنع من الاخبار بعدم ايمانه لو لهب والوعيد بانه سيصلى نارا ذات لهب لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه النبي لامكان تعذيب المسلم لكونه فاسقا او نقول انه يصلي
النار على تقدير عدم ايمانه وكذا نحو في قصة نوح عم انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن او تقدير عدم هداية الله تعالى لهم الحجة للنبوة وذلك لا يدل على عدم الاخبار

عدم الايمان

بعدم الايمان مطلقا وكذا باقي الايات سلمنا لكن منع الوجوب بالسابق بمجرد الاخبار واللاحق لا ينفي القدرة كالعلم سلمنا لكن منع انهم كلفوا بتصديق النبي عم فيما اخبر
به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز ورود محال في فعلهم او نفيهم او بعد التكليف وهو الجواب عن الثالث مع انا لو سلمنا انه بتصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من
الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر هنا اذ ما هو من الايمان من التصديق يجب ان يكون جليا وعن الرابع بالمنع من الانتقال الى الداعي فان القادر
ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان والعطشان اذا حضره قدحان والجائع اذا قدم اليه رغيفان سلمنا لكن الداعي هو
العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فيخلقه الله تعالى وان كان كسبيا كان مستندا الى العبد بواسطة اختياره المستند الى علمه ولا يلزم الجبر على
تقدير عدم التمكن من الترك اذا كان الوجوب مستندا الى الداعي وهو الداعي ومع ذلك فهو وارد في حق الله تعالى وعن الخامس ان التكليف وارد حال الاستواء بان
يوقعه حال الرجحان والتكليف بالحج انما يلزم لو قلنا انه مكلف حال الاستواء بان يوقعه في تلك الحال فنحن لا نقول به وهو ايضا وارد في حق الله تعالى على انا
نمنع الجبر على تقدير الوجوب المستند الى الداعي وعن السادس ان العلم الاجمالي كاف في التاثير وهو حاصل في حق العبد وعن السابع ان القدرة متقدمة مع
والعرض يقوم بالعرض كالسرعة والحركة على انا نمنع كون البقاء عرضا سلمنا لكن القدرة تعدم حالا وتوجد اخرى في الحال الثاني وهكذا ولو كان متعلق القدرة موجودا
لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو باطل قطعا مع ان ذلك وارد في حقه تعالى وعن الثامن ان القدرة توجد متقدمة ويبقى مقارنة الفعل فالقادر في الاول
الاول قادر على ان يوجد الفعل في الوقت الثاني والتاثير نسبة بين القدرة والفعل ومتقدمة على الفعل ومغايرة له ومع ذلك فهي واردة في حقه تعالى
فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا بل في كل تاثير صدر عن مؤثر وعن التاسع انه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة بالعقل لا بالسمع بل يرد على الاشاعرة وقد اجابوا
بان استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان البحث واذا بحث المكلف حصل له العلم السمعي بالوجوب وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب
ويكفي مع الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليف بالمحال على ان الاية دلت على الامر بالعلم بالوحدانية سلمنا لكن الامر يستلزم العلم بالامر باعتبار ما
وعن العاشر ان المتصور معلوم من جهة ومجهول من اخرى والوجهان متغايران وليس المطلوب الوجهين بل الموصوف بهما سلمنا ان التصورات غير مكتسبة
ولكن الضروريات الكثيرة غير كافية في تحصيل الكسبيات الا بنوع من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر بالاختيار من المكلف احتج القائلون بجواز التكليف بما
لا يطاق لغيره لا لذاته بقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا رفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ممتنعا استحال السؤال ولان الاجماع على ان الله تعالى كلف بالايمان من
علم انه لا يؤمن ممن مات على كفره والجواب عن الاول ان الاية انما يصح حملها على سؤال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر السؤال بدفع ما لا امكان له وقوعه
كما علم وامكانه متوقف على كون الاية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا لكن يمكن حملها على سؤال دفع ما يشق وان كان مما يطاق سلمنا لكن سؤال الداعي لا
حجة فيه سلمنا ان التكاليف لو كانت باسرها تكليف ما لا يطاق بطل فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كانت البعض
لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وعن الثاني ما تقدم من ان العلم تابع ثم نعارض ادلة المجبرة
زيادة على ما تقدم بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه الاول قدرة العبد ثابتة بالاجماع بيننا وبينهم فلو لم يكن هي المؤثرة لانتفى الفرق بين القدرة والعجز الثاني
يكون المؤثر في الفعل غير العبد فيلزم وقوع مقدور بين قادرين الثالث يجوز ان يكون القدرة متعلقة بالجواهر والالوان الرابع يكون العبد مضطرا الى ما خلق الله
فيه لا قادرا الخامس يجوز ان يصدر عن العبد افعال محكمة في غاية الابداع والاتقان وهو لا يشعر بها السادس لا يبقى الفعل منقسما الى طاعة ومعصية لانه ليس من
فعله السابع يكون الرب تعالى اضر على العبد من ابليس من حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس عمله الاغراء الثامن لا يحسن شكر العبد ولا ذمه على افعاله
ولا امره ولا نهيه ولا ثوابه ولا عقابه التاسع يكون الرب تعالى امر العبد بفعل نفسه وهو قبيح عند العقلاء العاشر يكون الكفر والايمان من قضائه تعالى وقدره
وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا فالايمان باطل الحادي عشر يكون الواجب تعالى اما راضيا فيلزم منه الرضا بالكفر او غير
راض فلا يكون راضيا بالايمان واما المنقول فمن وجوه الاول ما في القران من اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا
ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت رهينة الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثاني ما في القران
من المدح على الايمان والذم على الكفر والوعد على الطاعة والوعيد على المعصية اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر
وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها من اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الذين
كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله عن مماثلة افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل
شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم والانكار مع العجز محال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك الا تسجد فما لهم عن التذكرة
معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد في

شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره فمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم السادس الآيات الدالة على امر العباد بالفعل والمسارعة الى الطاعة وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول اركعوا واسجدوا
واعبدوا وافعلوا الخير لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمأمور ممنوع عاجز عن الاتيان به السابع الآيات
الدالة على الاستعانة به اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان
به الثامن الآيات الدالة على اللطف او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق
نعمة من الله لكم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كان خالق الفعل هو الله تعم فاي نفع في اللطف وما الذي يحصل به التاسع اعتراف الانبياء باضافة
الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي رب اني اعوذ
بك ان اسألك ما ليس لي به علم العاشر الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باضافة ذلك اليهم ولو ترى اذ الظالمون ... انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ
جاءكم بل كنتم مجرمين قالوا لم نك من المصلين فكذبنا وقلنا فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون الحادي عشر الآيات الدالة على التحسر وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها
ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فلو ان لنا كرة فاكون من المحسنين وبالجملة فالآيات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى **تذنيب** لا فرق بين الامر والنهي في ذلك فا
كما استحال الامر بالجمع بين الضدين كذا يستحيل النهي عنهما اذا لم يكن بينهما واسطة كالانتقال والسكون فلا يقال لا تتحرك ولا تسكن والخلاف هنا مع الاشاعرة
ظاهر وابو هاشم جوز ذلك فان من توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة والسكون كما يحرم عليه اللبث فيها كما يحرم عليه الخروج منها اذ كل منها تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فكان حراما والحق انه مكلف بالخروج وان تضمن التصرف والاضرار بالغير لان الخروج يتضمن اقل الضررين وكذا اللبث ... الخروج من تقليل الضرر
وفي اللبث من تكثيره كما كلف المولج في الفرج الحرام النزع وان كان به مماسا للفرج المحرم لانه ارتكاب اقل الضررين فيجب نظرا الى دفع اكثرهما كما يوجب شرب الخمر دفعا
للغص وتناول الميتة للمضطر ويجوز الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا بمعنى الحرمة كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا او
فقد انتفاء الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم بالتخيير والخلو من حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان فهو يعلم انه يقتل من تحته ان استمر وان
قتل من يليه ويحتمل انه يقال ... الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامر به حتى قادر ... الحركة فلا يحتاج الى استعمال قدرة في ... الفاسد انه كان اقامه حراما من حيث
يجب القضاء فلم يجب وانه كان واجبا فطاعة فلم وجب القضاء ومعنى به واجب انه يعصي بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر جديد وفيه يجب بما هو
طاعة انا نطرق اليه خلاف من الفقيه فكيف بجملة لا يعصي بالصلوة قصدا بل بكثير الجملة الا ترك الصلوة فاما **البحث الثاني** فانه لا يشترط في التكليف حصول الشرط الشرعي
اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون
بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم من المنهيات ولا يصح اقدامهم على المأمورات لان الشخص في احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمنع منه الاقدام على الصلوة واذا
اسلم سقط القضاء واما اثره في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويذم عليه كذا يعذب على عصيانه في ترك الصلوة ويذم عليه فهذا هو معنى قولنا
انهم مأمورون بالفروع لنا وجوه الاول المقتضي للوجوب قائم وهو الامر العام الشامل لهم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرهما والمانع لا يصلح
للمانعية اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم ايمانه الذي هو شرطها كما تقدم المحدث طهارته التي هي شرط في الصلوة وكذا الذي
مكلف بتصديق النبي م واذا ثبت المقتضي وانتفى المانع وجب الحكم بالوجوب الثاني قوله تعم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله تعم وكنا نكذب بيوم الدين
علقوا التعذيب بالكفر وترك الصلوة وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار ليس حجة ولا يجب تصديقهم كما في قوله والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم
يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن التكذيب سبب مستقل في التعذيب فلا يحال على غيره سلمنا لكن يحتمل لم نكن من المؤمنين كما روي نهيت عن قتل
المصلين ويقال اهل الصلوة والمراد المسلمون ويؤيده ان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب فلو ارادوا المنافقين
بالصلوة والزكوة كانوا كاذبين سلمنا ان المراد ما كانوا من اهل الصلوة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوة لكن جاز ان يكونوا ... وقع ان يتداعوا بعد ايمانهم مع انهم
ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعة حال فيكفي في صدقه صورة واحدة سلمنا العموم لكن الوعيد على فعل الجميع لا على فعل كل واحد لانا نقول لولا الصدق لما كان في روايته
قولهم فائدة مع وجوب حمل كلامه تعم على ما هو اكثر فائدة وتلك الآيات كذبهم الله تعم فيها والجواب ان فخر الدين الرازي سلم هذا الاعتراض واعتذر بانه عدم
الظهور عند العقل بخلاف صورة النزاع او ان العقل لا يعلم بعد التكذيب وجب ان يكذبهم فيها لو كانوا كاذبين وليس بجيد فانه تعم عقب الاولى بقوله انظر كيف
كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وعن الثاني لا يعقل ان المقتضي للتعليل لم يكن الادخال جاز ان امر الله تعم
رتب الحكم على الجميع والتكذيب وان استقل في مطلق التعذيب لكن لحصوله في موضع معين من الجحيم وهو سقر معلل بالجميع لا بمجرد التكذيب الذي هو سبب
دخول مطلق الجحيم وتحقيله انك من المصلين انا لم نك من اهل الصلوة لاحتمالي في قوله ولم نك نطعم المسكين واهل الكتاب وان صلوا لكن لا تدل على ما عرف شرعنا وهو الافعال

المخصوصة منا

المخصوصة منا الا التي في شرع غيرنا والحمل على المرتدين تخصيص لان قوله لم نك من المصلين جواب المجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام وحق الكلام
ان يكون كل واحد له مدخل في استحقاق العقاب والا لم يحسن تضمينه امره وجعله جزءا منه للوعيد الثالث قوله تعم والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له العذاب
جعله جزاء لما تقدم ومن جملته قتل النفس والزنا وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على الجميع وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الرابع
يتناوله النهي فيتناوله الامر اما الاول فلانه يحد على الزنا واما الثانية فلان علة تناول النهي تمكنه من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه المناسبة
والاقتران فوجب ان يكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاقدام على المأمور لا يقال يمنع تناوله النهي والحد وجب التزامه باحكامنا سلمنا لكن الفرق تمكنه
من الانتهاء مع كفره وعدم تمكنه من الاتيان بالمأمور به لانا نقول من احكام شرعنا عدم الحد على المباح وتمكنه من المنهيات بمعنى الترك من غير اعتبار النية فكذا يمكن
من فعل المأمور من غير اعتبارها ولان معنى التمكن من الانتهاء لغرض امتثال قول الشارع فلا يمكن حال عدم الايمان كالامر فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر
الفعل على وجه الطاعة فافترقا قال السيد المرتضى الكافر يحد على الزنا على وجه العقوبة فلولا انه مخاطب بالفروع لما حد لا يقال انما عوقب على انه لم يخلص نفسه من
الكفر فيعرف به قبح الزنا لانا نقول ان هذا تصريح بانه يعاقب على كفره لا على الزنا وهذا يوجب ان يعاقب وان لم يزن قال وقد كان شيخ من متقدمي الشافعية وقد استدل لنا
بهذه الطريقة فقال انما اقول ان الكفار لمخاطبون بالتروك دون الافعال لافتقارها الى كونها قربة دون التروك فقلت هذا خلاف الاجماع لان الناس بين قائلين احدهما
قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم غير مخاطبين بشيء اصلا سلمنا لكن القربة معتبرة في تروك هذه القبائح كما اعتبرت في الافعال لانا مأمورون بترك الزنا قربة الى الله تعم فمن
لم يتركه لذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله تعم ولا ممتثلا لامره واذا لم يصح القربة من الكافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا احتج الخصم بوجوه الاول لو
يعتبر الكافر بالشرع لكان معتقدا له تكذيب النبي م والامتثال موقوف على تصديقه والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان الشرطية ان الغرض في تصديقه م هو المعرفة
بشرائعه كما ان الغرض من بعثته هو اداء الشرائع فلو لم يكلف بما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق السادس التكليف محال لانه في
وقت اما المقدمة الاولى فلانه لو خاطب الشارع الكافر للتمكن من فهم الخطاب فوقاله لا تجب عليه العبادات الخمس المشروطة صحتها بالايمان وانما وجب عليه الايمان لا
مقدما عليها لم يلزم منه لانه محال قطعا واما الوقوع فلما تقدم من الآيات ولقوله تعم قل للذين كفروا ان ينتهوا الى قوله ويؤتوا الزكوة السابع لو كان حصول الشرط
في الفعل شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وكل ذلك باطل قطعا احتج المخالف بوجوه الاول لو وجبت
الصلوة على الكافر فاما حال الكفر وهو محال او لا يكون مأمورا به او بعده وهو باطل بالاجماع على سقوطها الثاني لو وجبت عليه لوجب القضاء كالمسلم والجامع
تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادة الثالث لو وجبت لامكن الامتثال وهو منتف حال الكفر والجواب عن الاول انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حال الكفر
مكلف بان يأتي بالعبادة حالة الكفر ونحن لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم يأتي بالعبادة ويتم فالفائدة انما تظهر
في الاخرة كما قدمناه في اول المسألة لا في احكام الدنيا وعن الثاني بالمنع من وجوب القضاء لكل امر كالجمعة والفرق بينه وبين المسلم ظاهر فان ايجاب القضاء بعد اسلامه
يوجب نفرته عن الاسلام بطول زمان كفره بخلاف المسلم وعن الثالث ان الامتثال ممكن كما بيناه بان يسلم ويفعل كالمحدث **البحث الثالث** في ان الامر يقتضي الاجزاء
قد عرفت ان المراد من كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وقد
فسر قاضي القضاة بانه ما اسقط القضاء وقد تقدم ابطاله وقد دخل تحت ما اخترناه العبادات الواجبة وغير الواجبة وليس معنى قولنا ان العبادة تجزي انها حسنة
لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فقد اختلف الناس ههنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم
واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة لنا وجوه الاول انه فعل المأمور به
فيخرج من عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا فيلزم تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم
ان يكون الامر قد كان متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف الثاني لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما
ان يكون في وقت مخصوص او دائما وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيره من العبادات الثالث اما ان يجب عليه
فعله ثانيا وثالثا او يخرج عن عهدته بما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء الرابع لو لم يقتض
الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان متناقضا الخامس لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله السادس القضاء استدراك ما فات من الاجزاء فيكون تحصيلا للحاصل احتجوا بوجوه الاول النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده
الثاني لو وجب الاجزاء لاكتفي باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضاء الثالث الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما دلالته على سقوط التكليف
فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مأمور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا
حيث صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء والجواب عن الاول بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد انه لا استبعاد في النهي عن فعل

وتعلق حكم به لو فعله المنهي عنه وجعله سببا فيه ولا امر لا يدل الا على اقتضاء المامور به دفعة فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضيا لامر ومن الثاني
ان الحج والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا فنحن لا ننازع في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه
غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامها ومن الثالث ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء اخر وهو المراد بالاجزاء ومن الرابع بالمنع
من الملازمة فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء ليس لعله ... من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمامور به على وجهه بل القضاء
استدراك لمصلحة ما امر به اولا من الصلوة مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد والتحقيق المنع من الامر في نفس الامر بل في ظنه فاذا ظهر الخطاء علم انتفاء الامر والعصيان
منتف بالسهو **البحث الرابع** في ان الاخلال هل يوجب القضاء في هذه المسئلة صورتان احديهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي الاخلال به القضاء لنفس الامر الاول بل
من امر مجدد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء وجماعة الحنابلة بالاول لنا وجوه الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل
عليه بنفي ولا اثبات اما المقدمة الاولى فظاهرة فان قولنا افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة
والا ففيما بعدها فح يصح ما قلتم لكنه غير محل النزاع اذ يبقى الدال على الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب
يوم الجمعة وغيره من الايام واما الثانية فظاهرة الثاني لا فرق في نسبة ما قبل يوم الجمعة الى يوم الجمعة وما بعده وكما لا يدل على حكم ما قبله كذا لا يدل على حكم ما بعده
نصبه للتسوية وفيه نظر للفرق بينهما اما اولا فلصلاحية الوقت الثاني للفعل على وجه الظن بالبقاء واما ثانيا فلصرفه فانه مامور بعد الوقت ... ولاه
بقاء وجه الاستحقاق ليس شرطا الثالث الاوامر السمعية تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الامر بالاخص ... قال ص من نام عن
صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وقال تعالى فعدة من ايام اخر فاوجب القضاء ولو كان القضاء يجب بالامر الاول كانت الفائدة التاكيد لكن فائدة التاسيس اولى
لانه اكثر فائدة وفيه نظر فان دلالة الامر على القضاء اكثر فائدة الخامس الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا وجبت الصلوة في وقت دون وقت
اخر وكذا الصوم وباقي العبادات لجواز ان يكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم من ايجاب الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يلزم القضاء
بمجرد الامر بالاداء السادس تعليق الحكم بوقت يستلزم حكمة ترجع الى المكلف هو الاصل في الشرع الاحكام سواء ظهرت الحكمة او خفيت وتلك الحكمة غير
حاصلة في غير ذلك الوقت لان الاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان كانت ازيد كان ايجاب الفعل فيه اولى فكان القضاء اولى من الاداء وان كانت متساوية كان
تخصيص احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح ولانه ص قال حكاية عن ربه ان يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل في وقته
وان لم يكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضاء السابع لو وجب القضاء بالامر لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة الثامن لو اقتضاه لكان
اداء او لكان سواء والثاني باطل لما تقدم مثله احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن موجب القضاء الا كان ايجاب المقضي خاليا عن الظاهر الثاني الوقت ظرف فلا يقتضي خلله في السقوط
كالدين الثالث الوقت كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة الرابع ... للقياس ان الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول والجواب
للطلق مثله المقيد ... المطلق جزء منه وايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته وعن الثاني فظاهر الخامس قال ص اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومع فوات الوقت الاول
فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني السادس المطلوب بالامر هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل السابع
من الاوامر الشرعية القضاء تبقى بعد فوات الفعل في وقته فيحمل النادر على الغالب ... بوجوب القضاء فلا بد له من مقتضي والاصل عدم ما سوى الامر السابق فكان
هو المقتضي التاسع لو وجب القضاء بامر مجدد لم يكن قضاء بل كان اداء لكن الامر الاول العاشر لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل
الحادي عشر الاصل بقاء ما كان على ما كان وما كان الوجوب ثابتا اولا كان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن الاول انه خلاف الظاهر لا نم منه ايجاب
القضاء مع اقتضاء الامر للقضاء لا من عدم ايجاب القضاء وبينهما فرق ونحن لا نقول ان الامر يقتضي ايجاب عدم القضاء بل لا يقتضي القضاء وعن الثاني بالمنع من كونه
الوقت غير موثر في السقوط فانا فرضنا الكلام في صفته لو قدمه لم يصح ولو اخره لعصى وهو الجواب عن الثالث وعن الرابع بالمنع من ايجاب المطلق في اي صورة اتفق
بل في الجزئي الخاص وعن الخامس انه التكليف وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت الاول فانما يتم لو كان الفعل في الوقت الثاني
داخلا تحت الامر الاول وهو عين المتنازع وعن السادس ان المطلوب هو الفعل في الوقت المعين او مطلقا والاول مسلم والثاني ممنوع وعن السابع ان الاصل براءة الذمة
والحمل على الغالب مناف له فلا يحمل عليه وعن الثامن ان القضاء انما يجب بامر اخر واما لفظي وكان الاصل عدمهما فكذا الاصل عدم دلالة الاول عليه وعن التاسع
انه نزاع لفظي ومع ذلك فانما يسمى قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا وعن العاشر بان الوجوب كما سقط في الوقت الثاني فكذا الاثم اما
الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول فلم يسقط وعن الحادي عشر ان الوجوب موقت فلا يبقى بعده ... والاثم يكفي التقييد بالوقت غاية الصورة الثانية الامر المطلق
وهو ان ... لم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب بعد ذلك ... ان الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا فلا يخرج
عن العهدة الا به اما القائلون بالفور فقد اختلفوا فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار ابي الحسين قياسا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار فقال لا لانه ...

بالنهي

بالنهي وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي والاصل انه في القائل افعل مع معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية
احتج الاولون بان لفظ افعل يقتضي كونه للمامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور
واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان كيلا ينتقض وجوبه فان لم يفعله اوجبناه في الثاني
لان مقتضى الامر كون المامور به فاعلا ولم يحصل بعد واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي ايقاع الفعل في الثاني فلم يتناول الزمن الثالث لانه يتناول
فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير مختص بالثالث لان افعال العبادة لا يجوز عليها التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد ان كان هذه سبيلها
فان الامر يتناول تلك الافعال وانما يتناول ما له صورة يميزها المكلف فاذا امر الله تعالى بالحج فقد امر بافعال مخصوصة سواء اوقعت في هذا الوقت
او غيره واذا كان كذلك وكان الامر لا يختص بالاوقات علمنا انه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الافعال المختصة بتلك الاوقات فاذا بان ان الوجوب يفيد الفور
بان انه قد اختص بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع بينهما الا على شرط المعصية وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول يميزه المكلف عن
غيره وكما يصح التكليف به لو نص عليه فكذا مع الاطلاق **البحث الخامس** ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء اذ اراد الله تعالى نبيا بان يامر صبيا بشيء لم يكن الله
تعالى امر العبد بذلك الشيء لوجوه الاول لو قال السيد لاحد عبيده مر الاخر كذا ثم قال للاخر لا تطعه لم يعد متناقضا ولو كان امرا للاخر لكان بمنزلة ما لو قال للاخر اوجبت
عليك طاعتي ولا تطعني وهو متناقض الثاني لو كان كذلك لكان من قال مر عبدك بكذا متعديا والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم الثالث قوله ص مروا اولياء الصبيان مرهم
بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع ولقوله ص رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ ولان الوجوب يستتبع لحوق الذم بهم لو تركوا وهو
منتف ولو توجه الولي الامر استحق الذم ولان الصبي لو كان اهلا لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا
وخطابه خلاف الاجماع نعم اذا كلف الله تعالى نبيا بان يامرهم وانه قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر بالشيء هنا امرا بذلك الشيء لا من هذه
الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان ذلك مفهوم من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق بان ثم
ان النبي ص مبلغ وكذا الوزير **البحث السادس** قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء عليهم بمجرد امره النبي ص بالاخذ بل من حيثية الامر لنا بطاعته ص ومنا
بعثه لوجوب القبول منه ولا لانتفت فائدة البعثة لا يقال وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب يتوقف على
الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ
فلا يكون واجبا **البحث السابع** في ان المطلوب بالكلي ماذا اختلف الناس هنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها فان الامر بالبيع المطلق لا
يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا الثمن المساوي لاشتراكهما في مسمى البيع واختصاص كل واحد منهما بما يتميز به عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فالامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لشيء من الالات وانما سوغنا البيع بالثمن المساوي لوجود القرينة الدالة على الرضاء بذلك
الكلي في هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضاء بالقليل فيحصر المطلوب في الكثير وقال اخرون المطلوب احدى الجزئيات لان المشترك معنى كلي لا يتصور وجوده
عينا فاشتراكه يعطيها بمطابقة حد الطبيعة الكلية للطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر به لاستحالة الطلب لامكان الفعل فيبقى الامر بالكلي امرا بالجزئيات وهذا
خطاء فان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقائق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه على الاطلاق ومع ذلك فقولهم المطلوب احدى الجزئيات ان
ارادوا به واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي فروا منه **الفصل السابع** في المامور
وفيه مباحث **الاول** في استحالة امر المعدوم خالفت الاشاعرة العقلاء كافة هنا فجوزوا امر المعدوم لنا ان العقل قاض بقبح ذلك فان من جلس في بيته يامر وينهى
من غير حضور مامور ولا منهي يعد سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن اقرب الاشياء احالتهم امر الغافل والنائم والصبي والمجنون والسكران بجامع عدم
الفهم وتجويزهم امر المعدوم جامعين بين روايات الشناعة ثم لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور او ليس كذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في
الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مامور بامر الرسول ص مع ان ذلك الامر وجد حال عدم الواحد منا
وكما امكن ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو قدر بقاء ذلك الطلب الى ان وجد ذلك الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز ذلك جاز
ان يقوم بذاته تعالى في الازل طلب الفعل من العبد اذا وجد فاذا خلقه الله وكمل عقله صار مامورا بذلك الطلب النفساني القديم والجواب الشناعة لازمة لان وجود
الامر في الحال وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد ثانيا في الحال غير السمع لا مثله وجود امر من غير مامور ولان الصبي والمجنون اقرب من المعدوم الى الفهم
فاذا جوزنا امر المعدوم مع انه عدم محض ... كان جواز امر الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ في محل الانتظار والنبي ص ليس بامر لنا بل هو مخبر بان
الله تعالى يامر المكلفين عند وجودهم بما جاء به النبي ص فيصير اخبارا عن الله تعالى بانه سيامرهم عند وجودهم ولا نقول الامر حاصل عند عدم المامور وسلمنا لكن الفرق

ظاهر فان امر النبي صلى الله عليه وسلم حصل في الحال من سمعه وبلغه الينا بخلاف ما ذهبتم اليه حيث لم يكن في الازل من يسمع خطابه ثم من ينقله الينا وقد اعتذر بعضهم بمساواة
امر الله تعالى لامر الرسول صلى الله عليه وسلم في كونه منزلا في نزول العقاب على من ترك الفعل وليس بصحيح لامتناع تطرق التصديق والتكذيب ولجواز العفو والخلف وخبر الله تعالى
محال ولانه لو كان في الازل مخبرا اما لنفسه وهو عبث تعالى الله عنه واما لغيره ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا واعتذر عبد الله بن سعيد بان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم يصير فيما لا يزال كذلك وهو غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى
القديم الى انواع الاساليب واي مخصص في صيرورة البعض امرا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل كلاما سوى الامر والنهي والخبر فاذا ثبت حدوثها ثبت حدوث الكلام
فاذا انعدم كلام شيء ... وعلى ... قال عبد الله بن سعيد هي في الكلام القدر المشترك ...
من ... ولا يلزم من حدوثها حدوثه وقول ابن سعيد ليس بحتمل لانه تسليم لانتفاء الامر في الازل البحث الثاني في شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف
الصبي لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالمجنون والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما
امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان التكليف كما توقف صحته على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله
وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة
المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ الا انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره
يتدرج ... ولم يكن ما يعرف به جعل الشرع له ضابطا وهو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان ويؤمر
بالصلوة ... تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او بولي ... فانه اهل الذمة من حيث الانسانية
المتهيئ بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب
الشرع الثاني العقل فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا يعقله قبيح كخطاب الدابة ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة فلا يصح تكليف
الغافل والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل الشيء مشروط بالعلم به ولهذا استدللنا بالاحكام على العلم والغافل غير عالم فلا يمكنه
الفعل لا يقال ... مع انه يمكنه ... اتفاقا ... والنبي ... ثانيا وثالثا ... رسول الله تعالى
ايقاع الفعل من شيء ... تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال ولان الامر ... على الغافل ... وما الا لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين
او على ... والمامور ... ان يعرف الامر ... ان يعرف الامر ... العلم بالفعل ولان العلم بوجوب المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب
انما حصل ... بالنظر وهو ... لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان بذلك النظر لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان
يعلم كونه واجبا وهو تكليف الغافل وان حصل بعده ... الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين
المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يوجب ... ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ... خاطب السكران ... فانا نقول ... بان
القصد الى الفعل مشروط بالعلم به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا ... وحصول الفعل من العبد اتفاقا من غير قصد ... المعرفة
ونقتدي بتجويز ايقاع الفعل مرة واحدة اتفاقا ... تكريره واشتراط العلم في الثاني دون الاول ... وجوب المعرفة فلا يعقل الا بالسمع ... بالنظر ... منه
بان يكون ... لا ... الامر بالمعرفة ... من الايمان ... وجوب المعرفة ... الاشكال لانا نقول ... او الخ ... ه
الاوامر بالمعرفة ... الصفات كالوحدانية ... الصيغ ... بصيغة الامر للارشاد ... الولي ...
لكان ... الصبي ... بالعادات ... الا ... الصلوة ... الخ ... مبا
النشاط ... حتى تعلموا ما تقولون ... الخشوع وطلاق السكران ... لم يكن من باب التكليف بل من خطاب الوضع
وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل ونحوه الرابع الاختيار وقد اختلف الناس في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق انه ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وصار
نسبة ما يصدر عنه كنسبة حركة ... عن ... التكليف به لان ... الفعل بالنسبة اليه ... وجوب ... الواجب
مقدورا فيكون تكليفا بما لا يطاق وكذا ... منعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق ... ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه ... المؤاخذة لامتناع ارادة الحقيقة ... المؤاخذة لا يستلزم عدم التكليف ...
الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ... لزم الجبر ... الله تعالى ... الفعل ... الاكراه ...
الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا فلا ... على اختيار المكلف ... الاكراه ... بالاتفاق ... القادر فهو ممنوع لانحصار

لكن لنقرر

لكن القادر المرجح من غير مرجح ... لانا نعلم ... القدرة مع عدم الفعل ثم وجد ... كونه قادرا ... حدوث هذا
الفعل ... بعض ... كونه ... وما ... ليس ... القادر ... بيان انتفائها فيكون التكليف به تكليفا بغير
المقدور ... كان حدوث الفعل من القادر متوقفا على امر ... انه ليس ... ما تقدم ... ان الجبر ... لازم
على تقدير استناد الفعل الى الداعي ... كان للفعل واجبا ... وجوب ... القدرة السابقة والاتفاق ... فهو ممنوع
وانما ... ما يتساوى طرفاه مع ... صحة ... القصد ... فيما هو ... لقوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطأ والنسيان والاشاعرة خالفوا في جميع ذلك حيث جوزوا التكليف بما لا يطاق لكن بعضهم ... بالشناعة ... باللفظ فانكره لفظا
... اذا ثبت هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى ولقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يكون ... قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه تعالى ويخرج من هذا الجواب ... الواجب الاول وهو
النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ... الثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى
ارادة اخرى لتسلسل

البحث الثالث في وقت توجه الامر اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة المامور يصير مامورا قبل الفعل ... لاحالة ...
قال الجويني وقالت الاشاعرة ... انه مامور حالة الفعل لا قبله فانه يكون قبله ... بانه سيصير مامورا ... والحق الاول ... لو لم يكن مامورا
بالفعل الا حال وجوده لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل حال وجوده يكون واجبا والواجب ... لا يمكن التكليف
بتحصيله حالة حصوله يستلزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان التالي فلما تقدم وايضا لو لم يتقدم التكليف الفعل لزم انتفاء فائدة التكليف
ويكون عبثا فهو قبيح ... بيان الملازمة ان فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار وهو لا يتحقق حالة الفعل لان الفاعل حال كونه فاعلا
بالضرورة ... قد بينا انه يجب القصد الى ايقاع الفعل على وجه الطاعة وهو لا يتحقق حال الفعل ... الفاعل حال كونه فاعلا ...
لان القصد اليه يكون قصدا لتحصيل الحاصل وايضا قبل الفعل لو لم يوجد الامر لم يتحقق الامر فلا يتحقق الذم عليه فينتفي الوجوب مطلقا وايضا الكافر قبل
ايمانه ان لم يكن مكلفا به لم يعاقب على تركه ... المطلوب ... الاشاعرة بانه لو امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا لكان
بطل المقدم مثله بيان الشرطية انه ... في الوقت الاول فالفعل ان كان ممكنا ... مامورا بالفعل حال امكانه ... وان لم يكن ممكنا كان تكليفا
بما لا يطاق ولا ينفع الاحتراز بانه في الزمن الاول مامور بايقاع الفعل في الثاني لا الاول لانه ان ... في الاول مامورا بايقاعه في الثاني ان
كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني ... الاول ... ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشيء ... به
ان كونه موقعا ... الاول والفعل يحصل في الزمان الثاني فكونه موقعا ان كان نفس القدرة لم يكن ... موقعا للفعل ... قادرا ... مرجح
القسم الاول ... في ... ذلك الزائد ... الامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع ذلك الزائد ... في الاول
فالامر بالشيء انما يكون حال ... والجواب ... الاول ممكن والامر ... حال امكان الفعل ... نفس الفعل والتحقيق ... الاول مامور بان يوقعه في الثاني
والتاثير ... هو متقدم على الفعل ... الاول ... ذلك الزائد بل بايقاع الفعل

البحث الرابع في وقت انقطاع التكليف اختلف الناس هنا
فيه ... الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنع المعتزلة من ذلك واوجبوا انقطاعه ... الجويني ... ما تقدم من انه لو
... التكليف ... تحصيل الحاصل ... فائدة التكليف ... مع الفعل ... من ... ان ... تعلق
التكليف ... ولا ينقطع بعده ايضا وهو محال ...

البحث الخامس في الامر بالمعدوم اعلم
ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه اولا فالاول كامر السيد عبده ... فانه مشروط ببقاء العبد ...
وهو ... الامر ... الشرط ببقاء المامور ... على الفعل والثاني كامر الله تعالى ... والاول جائز بالاجماع
واختلف في الثاني فمنعه جماهير المعتزلة وجزم به ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين لكن ... واعلم انه لا خلاف في انه يجوز ان يرد الله تعالى
المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه ... قال قاضي القضاة ... لا يجوز ان يامر من يعلم انه يموت ... لا يكون للمامور به مصلحة
... ان يبقى ... يكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا ... شرط الامر امكان الفعل ومن شرطه بقاء المامور ... بانتفاء شرط الامر
فاستحال ... الامر ... تكليف ما لا يطاق ... مع علم المامور بانتفاء الشرط ... فائدة التكليف ... الزراع
فان المامور ... يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة الثالث انه لو وجب الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع ... والمنع ...
علم الله ... لم يكن ... الرابع لو ... الفعل ... لزم الشك ولهذا ... طلوع الشمس لم ... كانت الشمس طالعة ...

وانما يحسن ذلك مع الشك قال المجوزون يجوز ان يقال لمن يعلم موته صم غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له
الثواب لطمعه في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كان السيد يستصلح بعض عبيده بالامر بغيرها عليه مع عزمه على نسخه امتحانا له ويقول الرجل لغيره
وكلتك في كذا فيفعل فيعزم على انه سيعزله والاصل في ذلك الامر قد يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر لانه من نفس المامور به وقد يحسن لمصالح تنشا
من المامور به فجوزه من جوزه لذلك واما المانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشا من المامور به والجواب ان الطلب هنا ليس للفعل لعلم الطالب باستحالته
منه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس البحث فيه بل في الفعل واحتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه
لم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العاصي تارك للفعل والتارك غير مريد للفعل والارادة شرطه فلم يكن مكلفا به حال العدم الا
لم يكن عاصيا الثاني لو لم يصح لم يعلم تكليف البتة لانه بعد الفعل ومعه قد انقطع التكليف وقبله لا يعلم حصول الشرائط فلا يعلم انه مكلف الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم
وجوب الذبح الرابع الاجماع واقع على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه وانه يعد متقربا بالعزم على فعل
الطاعة وترك المعصية وانه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في اوقاتها بنية الفرض وان المانع له من ذلك معاقب لصده عن امتثال امر الشارع وكل ذلك مع
عدم الامر والنهي محال الخامس لو لم يكن الامر معلوما الا في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت
السادس لو لم يصح لم يصح مع جهل الامر السابع انه تع قد كلف الكافر بالصلوة بشرط ان يؤمن ولهذا يعاقب عليها كما يعاقب على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن الثامن
لو رفع المنع التكليف لكان من منع غيره من الصلوة قد احسن اليه لانه قد اسقط عنه كلفة من غير توجه ذم اليه التاسع لو اسقط المنع التكليف على كل حال لما علم
الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل تشاغله بها وذلك يسقط عنه وجوب التاهب لها والجواب عن الاول ان الشرط هنا هو ارادته وهي ممكنة وهو مكلف بها
ايضا وعن الثاني انه مع غلبة ظنه ببقائه وتحصيل شرائطه يظن انه مكلف فاذا استمر الظن به بمضي زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف والا ظهر بطلان ظنه بالتكليف
كما ظهر بطلانه بحصول الشرط وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح وسياتي وعن الرابع ان الاجماع ممنوع مع العلم بانتفاء الشرط ثم الاجماع على ان من غلب على ظنه
البقاء مكلف بما ذكرتم فان لم يتم البقاء حصل العلم والا ظهر بطلان الظن وعن الخامس انه مكلف في ظنه فلهذا وجب عليه قصد الامساك وعن السادس انه قياس
خال عن الجامع مع قيام الفرق فان الواحد منا غير عالم بان المكلف حاله تمنع لا غرض له في ايقاع الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك بين ما قلنا انه يجوز ان يكلف الواحد
منا غيره بشرط ان يبقى وان يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله وعن السابع انه تعالى ثم كلفه بالايمان والصلوة جميعا ولم يكلفه فعل الصلوة مع قيام الكفر فلم يدخل
الشرط في التكليف انما دخل الشرط في فعله لانه قيل له افعلهما فاذا لم يفعلهما استحق العقاب على الاخلال بهما وعن الثامن ان من ذهب انه لا يلزم الفعل
منعنا المنع وانه يسقط الفعل عنه من غير ذنب فلا يستحق الاثم لكم كما يلزمنا سلمنا لكن لا يكون محسنا لانه منعه من فعل يستحق به الثواب الجزيل وعن التاسع انه لازم لكم
لان من ذهب ان مع المنع لا يلزم الصلوة ولا يثبت من المكلف في تلك الحال وانما يثبت بشرط زوال المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذن لا يعلم الوجوب ولو لزمنا سقوط التاهب
لزمكم وعن قولنا انما يجب التاهب لعوت العاد ميقاتها وهذا مسالة الاول وقتها فوجب لهذه الامارة الحزم من تركه الاثم من وجوبه **تذنيب** ظهر مما قلناه ان الصائم لو جعل له عذر
يبطل الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم وتعمد الافطار كان يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تع وقد ظهر خطا ذلك بين بما قدمناه وهو احد قولي
مشايخ الامامية واحد قولي الشافعية اخذا لا خلاف في انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف بالمشروط قبل تقديم شرطه
كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر بالفروع **البحث الثاني** في جواز الاستنابة اختلف الناس في انه هل يجوز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهب الاشاعرة الى جوازه
ومنع منه المعتزلة والوجه عندي التفصيل فان كان ذلك الفعل مما تعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة لم يصح دخول النيابة فيه كالصلوة الواجبة وحجة الاسلام
والصوم الواجب مع تمكن المكلف من ذلك كله والا جاز كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في ان تكليفا لانسان بعينه بايقاع فعل ويقول ان فعلته انت او استنبت فيه اثبتك
وان تركتهما عاقبتك وما رووه عن الشارع وما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لمن سمعه يحرم بالحج عن شبرمة قال له احججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم
حج عن شبرمة ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابة احتج المعتزلة بان وجوب العبادة انما كان ابتلاء وامتحانا امر الله تع العبد وكسر النفس الامارة بالسوء
وذلك مما لا يدخله النيابة كسائر صفات النفس من اللذات والالام والجواب ان الابتلاء والامتحان قد يحصل بالاستنابة لما فيه من بذل العوض للنائب المساوي للمباشر او
لاشتماله على المنة بتقدير عدم العوض وذلك لا ينفك من مشقة وكلفة **البحث الثالث** في شروط حسن الامر اعلم ان الامر لما كان صادرا من امر الى مامور بمامور به
ربما امكن ان يرجع شروط الحسن اليه والى هذه المتعلقات اما ما يرجع الى المامور به فامران الاول ان يكون صحيحا غير مستحيل في نفسه خلافا للاشاعرة وقد تقدم
الثاني ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب او الوجوب او ما يتعلق بنفع او دفع ضرر يرجحان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور فامران الاول
ما يرجع الى تمكنه بان يكون متمكنا من الفعل بحضور جميع ما يحتاج اليه في الوقت الذي يحتاج الفعل ان يوجد فيه فلما كان الفعل يحتاج اليه في وقت وجوده خاصة يجب
في ذلك الوقت وما يحتاج اليه قبل وجوده وحين وجوده او قبل وجوده وجب وجوده كذلك الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الافعال كالالة و الداعي

ومنها ما يحتاج

ومنها ما يحتاج اليه بعض الافعال كالارادة التي يحتاج اليها الفعل المحكم والالات التي يحتاج اليها بعض الافعال والارادة التي يحتاج اليها الفعل الواقع على
وجه دون اخر كالمسبب المحتاج الى السبب وكاحتياج العلم الى الدلالة او الظن الى الامارة فيجب ان يعلم الدلالة بحيث يتمكن المكلف من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل او كونه ندبا
وكذا الامارة وهذه الاشياء قد يتعذر على العبد تحصيلها كالقدرة وكثير من الالات فلا يجوز ان يفوض تحصيلها اليه وقد يمكن كالعلم وبعض الالات
فيجوز ان يكلف تحصيله اذا كان مصلحة الثاني ما يرجع الى دواعيه بان يكون مترددا للدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجا ولا مستغنى واما ما يرجع الى الامر
فاشياء الاول ان لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل وهو داخل في التمكن الثاني ان يكون متقدما بقدر ما من التقدم يحتاج اليه في الفعل وهو داخل في
تمكن المكلف الثالث ان لا يكون واردا على وجه مفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تع وجب ان يعلم من حال المكلف والمامور به والامر ما ذكرناه وان
يكون غرضه تعريض المكلف للثواب وان يكون عالما بانه سيثيبه ان اطاع ولم يحبط طاعته وان كان الامر غيره وجب ان يعلم حسن ما امر به وثبوت غرض فيه
اما له او لغيره وان يظن تمكن المكلف من الفعل ويدل على اشتراط ما تقدم انه تع حكيم وحكمته تقتضي ذلك **الفصل الثامن** في النهي وفيه مباحث **الاول** حقيقة
النهي مقابل للامر فحده مقتبس من حد الامر وكما قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ولا يحسن المقابل هنا الطلب لاشتماله النهي عليه ولا
في القول كله لله فلا في الاستعلاء لو تحقق كما قلنا في الامر فلم يبق الا ان النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء واختلف في ان له صيغة تخصه كما
قلنا في الامر ومن حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حد النهي بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينتقض بقولنا
كف عن الكلام في انها يقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر يشترك الامر والنهي في امور الاول جواز استعمال كل منهما في خلاف
ما يقتضيه صيغة فصيغة كل منهما يجوز استعمالها في غير ما وضعت له الثاني ان كل واحد منهما انما يوصف بما يوصف به بحال فاعله الثالث اعتبار الاستعلاء
الرابع كل منهما يتقيد بما يقيد به من شرط او صفة الخامس اعتبار كثير من الشرائط في حسنهما نحو ان يكون غرض المكلف التعريض للثواب ويكون عالما باثابة
المطيع وغير ذلك ويفترقان بامور الاول الصيغة ففي الامر افعل وفي النهي لا تفعل الثاني ما يميز به كل منهما من سلبه الثالث مطلق الامر لا يقتضي التكرار
ومقتضى النهي يقتضيه عنه جملة ولهذا امكن النظر في ان الامر للفور ام لا بخلاف النهي الرابع شرط حسن النهي قبح المنهي عنه وشرط حسن الامر انتفاء
قبح المامور به ولما ان الصيغة قد تطلق بسبعة امور الاول التحريم الثاني الكراهة الثالث التحقير ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا
الخامس الدعاء لا تكلني الى نفسي السادس الياس لا تعتذروا اليوم السابع الارشاد لا تسئلوا عن اشياء ولكنها حقيقة في التحريم في نظر الشرع كما قلنا في الامر
ولقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم ومن جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب
والندب جعل النهي للقدر المشترك بين التحريم والكراهة **البحث الثاني** في ان المطلوب بالنهي ما ذا اختلف الناس هنا فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي
نفس ان لا يفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع عدم الداعي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن وان لم يخطر بباله
فعل الضد احتج ابو هاشم بانه يكون العدم متعلق التكليف احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم
وان امكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا
وهو الضد والجواب لو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة في الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة وايضا عدم
الفعل امر عقلي يمكن تعلق القدرة به لتميزه عن غيره وان كان نفيا في الخارج والعدم الازلي وان لم يكن مقدورا لكن المقارن للقدرة امكن تعلقها به فانه
القادر على الفعل قادر على ان يتركه على العدم الاصلي وان لا يغيره فعدم التغير مقدور له فجاز ان يتناوله التكليف **البحث الثالث** في ان النهي هل يقتضي التكرار اختلف
الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال اخرون بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو
انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك
الفرد على تلك الماهية وهو ينافي قولنا انه منع من ادخال تلك الماهية في الوجود وقيل عليه الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين التكرار
وعدمه ولا دلالة للعام على ما به يتمايز كل واحد من القسمين عن صاحبه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال
الممنوع منه الثاني المفهوم في عرف اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب ولا شك ان لا تضرب على كل مفهوم اضرب فاذا زاد حرف النهي وقولنا اضرب
يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا فيجب العموم فيه اعترض عليه ان اريد بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين دلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي
فمسلم لكن لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات وصدق النفي في وقت يستلزم صدق النفي وكما لا تناقض
بين الاثبات في وقت والنفي في اخر كذا لا تناقض بين المطلقين وفيه نظر لانا استدللنا بالعرف على التناقض على كون النهي للدوام لما قررناه من امتناع التناقض
بين المطلقين الثالث قولك لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاولى فلانه كان امتنع الانسان عن الفعل دائما من غير حصر

واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو محال او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه
الترجيح من غير مرجح وقد يقال عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع بحيث يتحقق هذا المسمى وقت الخروج من عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما يتحقق بدوام
الرابع السيد اذا نهى عبده عن فعل فمضت مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعله صح ذمه وحسن من السيد معاقبته والتعليل انه فعل المنهي عنه وليس للعبد ان
يقول انك نهيتني عن الفعل وقد مضت مدة يمكن ايقاعه فيها ولم افعله فيها ولم يتناول نهيك ما بعد الوقت ولا يقبل العقلاء عنه ذلك الخامس هنا
مقدمتان احديهما ان المنهي عنه منشاء المفسدة والا لم يصح النهي عنه والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة وقد ثبت فيما ياتي من
كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما نقول المنهي عنه قد ظهر انه منشاء المفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع السادس
لم يزل العلماء في جميع الاوقات يستدلون على الدوام في النهي السابع لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا والربوا وغير ذلك من المنهيات والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله وفيه نظر لمنع الملازمة في كل منهي لا ينفك عن وجه القبح ومنع بطلان التالي في غيره فانه المتنازع الثامن الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما
احتج المخالف بان النهي قد يراد منه التكرار بالاجماع وقد يراد منه المرة الواحدة كقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل
اللحم والمراد في هذه الساعة وبقول المنجم لا تقصد وليس مراده بذلك التعميم والحائض نهيت عن الصلوة والصوم وليس المراد من كل ذلك في كل الاوقات والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وايضا يصح ان يقيد بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا مناقضة في احدهما فيكون موضوعا
للقدر المشترك وايضا لو كان للدوام لكان عدم الدوام في بعض الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع والجواب عن الاول ان عدم الدوام انما يكون لقرينة
حالية او مقالية اما مع تجرده عن القرائن فلا نسلم انه يراد به المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم من صورة المريض والمنجم المتعارف ان امرهما ليس
للتكرار والمقالية ثابتة في الحائض لدخولها تحت الاوامر العامة بالصلوة والصوم والاصل فيه ان الطهارة لما كانت شرطا وقد انتفت انتفى التكليف ولهذا
قلنا بالتكرار هنا لانه يجب ترك العبادة كلما جاء الحيض عليها بدوامه ولو صلت او صامت وقت الحيض حرم عليها وعن الثاني ان القرائن المنضمة الى الالفاظ
قد يخرجها عن حقائقها والتاكيد مستعمل في العرف وعن الثالث انه لو لم يكن للدوام بل للمرة لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل قد يخالف عند
قرائن تختص به ونحن انما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة صارفة له عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد عنه **تنبيه** لما ثبت ان النهي للتكرار وجب ان يفيد
الفور لاستلزام التكرار ذلك والقائلون بعدمه لم يوجبوا الفور فيه **البحث الرابع** في امتناع اجتماع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون واحدا بالشخص اما الاول فيمكن (بالنوع وقد يكون واحداً)
توارد الامر والنهي معا اليه بان يكون باحد جزئيه مامورا به والاخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه نوع ينقسم الى السجود لله وهو مامور
به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وتوهم المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل ان ينهى
عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وليس بجيد اذ لا تناقض مع تغاير المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم فان اختلاف الاضافات
والصفات يوجب المغايرة والشيء لا يغاير نفسه وقد قال الله لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ثم امر بالسجود لله تعالى فكان ليس المامور به هو المنهي عنه ولا خلاف في عصيان
الساجد للصنم والشمس بنفس السجود والقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكن ينقسم بانقسام المقاصد فان مقصود هذا السجود تعظيم الصنم
ومقصود ذلك تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية المانعة من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاضافة الى واحد ولا وحدة مع
المغايرة واما الثاني فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالة توجه الامر والنهي معا اليه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني
ففيه النزاع كالصلوة في الدار المغصوبة فانها قد اشتملت على وجهين احدهما كونها صلوة والاخر كونها غصبا وفيه النزاع فمنع منه جماعة الامامية والزيدية
والظاهرية والحنابلة وهو مروي عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي وذهبوا الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ولا عندها ووافقهم
على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني الا في موضع واحد فانه قال قد يسقط الفرض معها لا بها وهو الذي اخترناه مذهب جمهور من المتكلمين وقال الغزالي وجماعة
الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا حرج في فعله والمنهي عنه مطلوب العدم فيتعلق بفعله الحرج والجمع بينهما ممتنع لا يقال انما يمتنع الجمع لو اتحد
الوجه اما مع تعدده كالصلوة في الدار المغصوبة بحيث كان لها جهتا صلوة وغصب وكل منهما يصح انفكاكه عن الاخرى فلا استبعاد في الامر بها من حيث انها
صلوة والنهي عنها من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب في الدار فانه يكون ممتثلا للامر بالخياطة عاصيا للنهي بالدخول فان تحقق
العقل يتباين الاعتبارين والاحسان بالاخرى الصلوة هنا اشتملت على امرين احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم وتعارض بان الصلوة في الدار المغصوبة
صلوة لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت المكيف يستلزم ثبوت المطلق والصلوة مامور بها لقوله تعالى اقيموا الصلوة لانا نقول متعلق الامر والنهي ان
اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فانه ان كان كل منهما من ضروريات الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به
ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يكن لزم صحة تعلقهما بما هو غير صورة النزاع اذ لا يتحقق انفكاك احدهما عن الاخر في

الحكم الا انها

الحكم الا انها في صورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة
فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا ممن جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها
الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل
ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن
شغل الحيز جزء ماهية مطلق الصلوة والشغل المعين جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة وقد يقال عليه لا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر بعينه
لا ينهى عنه انما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل ينهى عنه وما ذكرتموه وجوازه ظاهر اذ عندكم الامر بالماهية ليس امرا
بشيء من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد
نفس الفعل وفيه نظر لان النزاع في صحة الصلوة في الدار المغصوبة الشخصية لا في مطلق الصلوة ثم لو كان المعين منهيا عنه كان باطلا وهو خلاف
من صحح بعينه الصلوة في الدار المغصوبة والمثال الذي ذكرتموه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا تلازم بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي و
الصلوة المامور بها ليس المطلق بل الواقع على الوجه المطلوب شرعا بان يجمع شرائطه ولهذا لا يصح ان يوقع الصلوة بغير طهارة صلوة والصلوة مامور
بها احتج المخالف بوجوه الاول قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة والاوقات المخصوصة وكما يتضاد الوجوب والتحريم كذا يتضاد الوجوب والكراهة
الثاني لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف والتالي باطل بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة بقضاء صلوتهم في الاماكن المغصوبة
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الباطل غير مسقط للفرض الثالث لو لم يصح الصلوة لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه
اجماعا ولا اتحاد فان الامر بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب عن
الاول ان متعلق الاحكام ان اتحد منعنا التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك مثل التعرض لنفار الابل في الصلوة
في المعاطن ولسيل الوادي في الصلوة في الوادي والتعرض للرشاش في الحمام وغير ذلك من النظائر وفيه نظر لان التعرض لهذه الاشياء لازم
للصلوة الشخصية وعلى الثاني بمنع الاجماع على سقوط القضاء فان الامامية اجمع اوجبوا قضاءها وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقهاء ولو
كان ذلك اجماعا لما خفي عنهم وعن الثالث ما تقدم من ان الكون الذي هو غصب منهي عنه وهو بعينه صلوة فلا يكون مامورا به والكون المطلق قد ينقسم
الى نوع الغصب والصلوة وهما لا ينفك احدهما عن الاخر الا انهما في هذه الصورة متلازمان اذ فعل العبد هنا الحركة والسكون لا غير وهما منهيان ولو صحت
الصلوة لصح الصوم يوم النحر بالجهتين والاعتذار بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الاعتبار ضعيف وهذه المسئلة قطعية اما من يعتقد البطلان فلاستلزام
الصحة الجمع بين الضدين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد على الاجماع **تنبيه** قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة عصى باللبث والخروج
وجعل الخروج متعلق الامر والنهي معا وهو خطأ لاستلزامه التكليف بالمحال فان الخروج متعين عليه للامر فيعلم انتفاء المعصية وشرطه فلا يكون متعلق النهي
وفيه نظر فان الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراما فيمنع وجوبه بل الواجب ترك التصرف في مال الغير لكنه في الزمن الثاني لا يتم الا بالخروج مستند الى فعله
الذي هو التوسط فلا يستلزم وجوبه **البحث الخامس** في التضاد بين تحريم الوصف اللازم ووجوب الاصل اعلم ان الشيء اذا كان حراما لوصف كان مضادا لوجوب
اصله وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة انه اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد او اوجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث والاصل
في ذلك ان القائلين بصحة الصلوة في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى
وصف المنهي عنه لا الى الاصل وقد اختلفوا فعند ابي حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث ايقاعه في يوم النحر غير مشروع والطواف مشروع ايقاعه
في حال الحدث منهي عنه والبيع من حيث انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد او زيادة في العوض في الربويات منهي عنه والطلاق من حيث
هو انه طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه وحرمة الولد من حيث انه حرمة مشروع ومن حيث وقوعه في بطن المكروهة مكروه فجعل ابو حنيفة
هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك اوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم الواقع فيه والشافعي
الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسما اخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحائض وتاول ذلك بان صرف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة او لحوق
الندم عند الطلاق والذي ابو حنيفة خرج عن قاعدته في بطلان صلوة المحدث بعض طوافه لان الدليل دل على كون الطهارة شرطا في صحة الصلوة لقوله صلعم لا
صلوة الا بطهور وهو نفي الصلوة لا نهي لنا انه لا فرق عند اهل اللغة بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه الا كل
معنى لا تدفع الصوم في يوم سوى فعله فيه ولما كان فعله فيه محرما كان ذلك مضادا لوجوبه لا محالة ولو قال السيد لعبده اطلب منك الخياطة ونهاك

من ابقاعها وقت الزوال فانا خاص وقتنا الزوال لم يات بالمطلوب فان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع جعل الخياطة مطلوبة
ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا من الواقع والصلوة في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة من الفقهاء من منع من صحتها فلا يرد عليه شيء لترده
في ان النهي نهي عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر اخر مقترن به ومنهم من صححها وصرف النهي عن اصل الصلوة ووضعها الى ميزة وتفاضل
المسائل ليس على الاصولي بل الى نظر المجتهد في الفروع فليس على الاصولي الا حصر الاقسام الثلثة وهو ما يرجع النهي فيه الى ذات المنهي عنه او صفة او خارج وبيانه
حكمها في الفساد وعدمه **البحث السابع** في ان النهي هل يدل على الفساد اختلف الناس في ذلك والتحقيق ان نقول المنهي عنه ضربان احدهما لا يصح فيه معنى الفساد
والصحة من الاجزاء كالجهل والظلم ونحوهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومنها ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة لتعلق الاحكام به فاذا قلنا
النهي هل يدل على الفساد ام لا فانا نشير بذلك الى الثاني من القسمين وقد اختلف فيه العلماء فمنهم من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منعه ومنهم من جعله دالا
من حيث اللغة ودليله من حيث الشرع ونحن نقول النهي ان كان عن الشيء لعينه لم يدل على الفساد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء خلافا للشيخ ابي جعفر الطوسي
من علمائنا ومالك واحمد وان كان النهي عن الشيء لنفسه او لوصفه فان كان الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو
اختيار ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ان النهي يدل
على الفساد مطلقا وذهب جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار الى انه لا يدل على الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل
على الفساد وبيانه ان المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهي لانه بعد الاتيان بالمنهي عنه لم يات بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف اما المقدمة
الاولى فلان المنهي عنه ليس المأمور به فان المنهي عنه قبيح والمأمور به حسن وهو اعلى درجة بالمنهي عنه لم يكن اتيا بالمأمور به كما لو امر بالصلوة فتصدق واما الثانية
فظاهرة فان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب بما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز ان يكون فعل المنهي عنه سببا للخروج عن العهدة
فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت اسقطت عنك الفعل ولان اللفظ لا يدل عليه بمنطوقه لانه لا يفيد الا المنع من الفعل
والفساد عدم الاجزاء وهما متغايران ولا بمفهومه لانتفاء التلازم فانه لا يلزم من النهي الفساد كما لو قال لا تصل في الثوب المغصوب وان صليت صحت
صلوتك ولو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض ولان المنهي لو دل على الفساد لكانت الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة والجواب
قد بينا ان المنهي عنه مغاير للمأمور به واذا لم يات بالمأمور به لم يخرج عن العهدة فضلا عن ان يأتي بالمنهي عنه فانه اولى بعدم الخروج والمثال الذي ذكروه لو
وقع لدل على ان النهي ليس عن الصلوة ولا عن صفتها بل عن وصف منفك كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والفرق بينه وبين الصلوة في المكان المغصوب
ان ملابسة الانسان للثوب ليس جزءا من ماهية الصلوة ولا مقدمة لشيء من اجزائها فما يكون اتيا بعين الصلوة المأمور بها من غير خلل غير انه ضم الى ذلك
الفعل فعلا اخر محرما ولا يقدح ذلك في الخروج عن العهدة وبه ظهر الجواب عن النهي في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة لرجوع النهي هناك الى وصف
خارج عن ماهية الصلوة بخروج الامر والنهي ولعل الفساد بالالتزام فان النهي يدل على المنع وقد بينا ان المنهي عنه مغاير للمأمور به فلا يكون بفعله اتيا بالمأمور به فلا
يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا وهو المراد بالفساد هنا المقام الثاني في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد ونعني بالفساد في المعاملات
عدم ترتب احكامها عليها فاذا قيل هذا بيع فاسد كان معناه انه لم يفد الملك وان قيل طلاق فاسد كان معناه انه لم يفد بينونة ولا تحريما وان قيل نكاح فاسد كان
معناه انه لم يثمر اباحة البضع اذا ثبت هذا فنقول لو دل النهي على الفساد بهذا المعنى لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء
الاوليين فلان لفظ لا تبع مثلا ليس موضوعا للفساد بمعنى عدم ترتب الحكم البيع عليه ولا المعنى هو جزء منه واما انتفاء الثالث فلان شرطه الدلالة الالتزامية
الذهنية وهي منتفية فانه لا يلزم من مفهوم تحريم البيع مفهوم عدم ترتب حكمه عليه ولا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك عن البيع وان فعلت تحصل
لك الملك كما في البيع وقت النداء وكما انه لو قيل نهيتك عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب او من الثوب المغصوب مع حصول الطهارة ونهيتك عن الذبح بسكين الغير
لكن ان فعلت حلت لك الذبيحة ولا تناقض بخلاف ما لو صرحت عليه الطلاق وامرتك به او انت لا تاته والوطء في الحيض يلحقه احكام الوطء الصحيح من لحوق الولد ووجوب
المهر والتحليل للزوج الاول وليس النهي عن العقد او الايقاع انما يدل اذا صدر من حكيم على قبحه ووجوب الاخلال به او على كراهته وقد يكون الفعل قبيحا او مكروها
وحكمه ثابت كالبيع لا ينافي ثبوت الملك به فانه قد ينهى عن البيع لان الملك لا يحصل به تارة ولانه مفسدة في نفسه وان حصل به الملك تارة ولانه يشتغل به عن
واجب اخر البيع مع بقاء وجوب التحريم واذا امكن ذلك امكن ان يكون النهي عن البيع وغيره لغرض مغاير لانتفاء احكامها لانتفاء ما ذكرتم في النهي
العبادات فانه يدل على الفساد لانا نقول قد بينا الفرق بين الفساد في العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه الاول ان الفعل المنهي عنه معصية
والملك نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة وهو الاصحاب عدم ظهور المناسبة جميع المناهي الواردة التي المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشأ المصلحة
الخالصة او الراجحة والا لزم ان يكون الامر والنهي [illegible] الحكمة لامتناع المصلحة المساوية [illegible]

والحق انه لو

والقول بالفساد يقتضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به فوجب ان يكون منشأ المفسدة الخالصة او الراجحة وعلى كل التقديرين يجب الحكم بالبطلان لاشتماله
على اعدام تلك المفسدة الثالث قالوا من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو ترتب عليه حكمه لم يكن مردودا الرابع
الاجماع منعقد على الفساد السادس النهي يدل على المفسدة الخالصة او الراجحة والقول بالفساد منفي في اعدامها فلا يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي
الفاسدة السابع لو ثبت احكام المنهي عنه لكان طريق ذلك الشرع اما امرا او اباحة او ايجابا وكل ذلك ممنوع منه النهي الثامن النهي عن الفعل اذا منع منه وجب ان
يكون ما نافى احكامه التابعة له التاسع الاجزاء يجامع الفساد فان كان بالمنهي ينتفي كون الشيء شرعيا فالاجزاء لا يعلم الا شرعيا فليس بعد ذلك الا الفساد العاشر
لو لم يعقل من النهي الفساد لم يكن التحريم دليل التعليم كما انه لا يعقل من قوله حرمت عليكم امهاتكم فساد هذه الانكحة وبطلانها والجواب عن الاول افادة الملك مع
المعصية نعمة ايضا مناسب الشرعية وفيه الفساد في جميع المناهي الواقعة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا للنهي باعتبار الملك عن الثاني
لا نكتفي بالمنهي عنه امر مناسب له وعن الثاني ان البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق لامر الشرع والثاني انه سبب الملك والقول بالاول ادخال
في الدين ما ليس منه فكان ردا واما الثاني فلا نسلم انه ليس من الدين حتى يكون القول به ردا فانه نفس النزاع وايضا انما يكون مدخلا للفعل في الدين لو اعتقد انه
من الدين فان الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فلعلهم ارادوا ان الفعل المنهي عنه مدخل للفعل في الدين او لاحكامه الاولة
ما حلل فان المزيل للنجاسة بالماء المغصوب لا يعتقد ان ذلك من الدين بل يعتقد انه بدعة وان ارادوا الثاني منعنا انه ليس من الدين لا يقال كون طهارة الانسان بذلك معتقدا
انه تسلسل من الدين لم يكن مردودا عليه فلا يثبت احكامه لانا نقول لم لا يجب ان يكون ردا من الدين لا غير وانما يكون كذلك لو جعلنا مخلا من ما اعتقده
كما لو قال انسان بعد دوام التخلف الى داري فهو مردود فانه مردود من الدار ولا يلزم عدم ثبوت احكامه واجاب قاضي القضاة بوجوه الاول لفظ الرد يفيد نفي
استحقاق الثواب لان الوصف المتعلق والقبول يفيد استحقاق الثواب بلفظ الرد كالنهي في اقتضاء القبح وفي نفي استحقاق الثواب ونحن نقول ان المنهي عنه لا يستحق
به الثواب الثاني يجب لعدمه ان الحكم باجزاء الفعل الذي ليس من الدين ثم رده وهذا انما يتوجه على من قال استدلالا ان الاجزاء ليس من الدين لا الى من قال ان الفعل
نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء احكامه الثالث النهي ابلغ من لفظ الرد لان طاعات الكافر مردودة وليست منهيا عنها فاذا لم يقتض دلالة النهي على
الفساد فلفظ الرد اولى بذلك الرابع هذا خبر واحد لا يصح التعلق به في ذلك وعن الرابع بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي في الفساد في الجميع ولهذا حكوا في كثير من المنهيات
بالصحة فلا بد وان يكون احد الحكمين للقرينة فعليكم الترجيح فهو معنا لانا لو حكمنا بالفساد لكان الحكم بعدمه في بعض الصور تركا للظاهر ولو قلنا انه لا يقتضي
الفساد كان اثباته في البعض لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وعن الخامس لا يلزم من دلالة الامر على الاجزاء دلالة النهي على الفساد لامكان اشتراك الاشياء
المتضادة في الاحكام سلمنا لكن لما دل الامر على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد وعن السادس ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف معارض
كالفساد في الماهية وعن السابع لا نسلم انحصار طريق دلالة ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه يقول نهيتكم عن البيع لكنا نعم على هذا الوجه فقد
حكمتم او بالعقل وعن الثامن بالمنع من الملازمة والاحكام تابعة لوجود الفعل او لعدمه ثم وعن التاسع ان اردتم بانه النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه
مرادا وطاعة وقربة فصحيح وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوع فان كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعيا فيجوز ان يستفيد احدهما من مطلق الامر لا يقال اجزاؤه
لا يعلم الا شرعيا ولا شرع فيه فيكون فاسدا لانا نقول وفساده لا يعلم الا شرعيا ولا شرع فيه فيكون صحيحا والصواب التوقف من حكم بصحة او فساد على دليل منفصل
وعن العاشر ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قلنا في النهي وانما علم فساد انكحة الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة فبدليل **البحث السابع** مواضع من
هذا الباب وقع فيها الخلاف الاول قال ابو عبد الله البصري المنهي عنه ان كان ممتنعا وقع على الوجه منه انتفى عنه شرط من شرائطه الشرعية فانه يجب ان يفسد
كبيع الغرر ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه الشرعية لم يفسد اعترضه ابو الحسين بان الفساد يجب لو كان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن شرطا في صحته لم يجب
فساده ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه شرعيا وايضا اذا فسد لانتفاء شرطه الشرعي فان علم ذلك بظاهر النهي فقد سلم ان ظاهر النهي
يدل على الفساد وان علم بقرينة فاخبرونا عن تلك القرينة لنكون في اقتراحكم الى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل وان قالوا علمنا ان الشرط
في الصحة بدليل غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة ثم نهى النبي عن الصلوة بغير وضوء فعلم انها فاسدة بغير وضوء وقد اشار قاضي القضاة الى ذلك
قلنا فلم يعلم الفساد بما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلوة اذا لم يكن الوضوء سواء نهى عن الصلوة بغير وضوء او لا الثاني المنهي عنه
الفاسد هو ما توصل به الى التحليل هو في الاصل كاكل الميتة واستحلال الفرج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة الى محرم في الاصل وهذا باطل فان مرادهم ان كان المحرم
صار به حلالا على التحقيق فهو مناقضة لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير فاسد اذ لا معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى التحليل هذا المحرم من الفرج ثم ان
هذا امور نهي عنها في وصلة الى التحليل ما كان حلالا وهو غير فاسد كمن يكتب حاضر لباد وهو منهي عنه ويقع صار به ملك الغير حلالا للمشتري وان ارادوا ابدلنا انه اذا اتى بالمنهي
عنه الى التحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لزم تحليل الشيء بنفسه لان معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدا كونها لا توصل الى التحليل هذا المحرم

فكانهم قالوا امالم توصل الى اباحة هذا المحرم لانه لا يوصل الى اباحة الثالث النهي عن الفعل اذا كان لمعنى يخصه اقتضى فساده كبيع الغرر وان لم يكن لمعنى يخصه لم يقتضي فساده
كالبيع وقت النداء وهو باطل فان المقتضي للفساد هو فقد شرط من شرائط الصحة ولا يمتنع ان يرجع ذلك تارة الى النهي المنهي عنه كما لا يمتنع ان يرجع الى غيره فان بيع المحجور عليه
منهي عنه لمعنى في العاقد لا في العقد ومع ذلك فهو فاسد لا يقال ما فيه من العاقد والمعقود عليه يتعلق بالعقد ويرجع اليه لانا نقول فيجب ان يفسد بيع حاضر لباد لان
النهي عن ذلك انما كان لمعنى في المتعاقدين وفيه نظر الرابع قال بعضهم ما نهي عنه لحق الغير لا يفسد وما نهي عنه بغير شرط شرعي فانه يفسد وهو باطل لان الانسان قد
نهي عن بيع ملك غيره لحق ذلك الغير فانه لو اذن فيه جاز ومع ذلك يفسد العقد لو لم ياذن وفيه نظر ويتخرج على هذا صحة الصلوة في الدار المغصوبة فقال اجل الفقهاء
وابو اسحق النظام ان الصلوة مجزية مسقطة للفرض ومنع الجبائيان والامامية والظاهرية والزيدية من ذلك لما تقدم ولان صحة الصلوة اما ان يراد بها انها داخلة
تحت التعبد او انها تقوم مقام ما يدخل تحت التعبد والاول باطل لاستحالة التعبد بالقبيح والثاني يكفي في نفيه انه لا دليل عليه دليل على انها تقوم مقام ما يدخل تحت التكليف وانما
لم يدل دليل على ذلك ولا هي داخلة تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد وعلى هذا التقدير لا يجوز صلوة من ستر عورته بثوب مغصوب وجعله المعتزلة واختلفوا
في ستر بها ... بصلوته ان البس ... ثوبا مغصوبا ... لانه فعله في الثوب الاعلى ليس من الصلوة ومنعها اخرون لانه قيامه وقعوده تصرف في كله
الثوبين وهو الحق عندي وقالت المعتزلة ايضا ان المودع والغاصب اذا طولب برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلوة مع اتساع الوقت لا يصح صلوته فان ضاق
الوقت بحيث يخاف الفوات لو تشاغل بالرد لم يبطل انه لم يتضرر المالك بالتاخير ضررا شديدا وان تضرر بطلت وكذا قالوا الوصلي وهو يرى من يغرق او يهلك بالدين ...
تخليصه بطلت وهو حق لقبح الصلوة في هذه المواطن اجمع واما ايمان الغاصب في الدار المغصوبة فانه حق وطاعة لان ذلك ليس بتصرف في الدار فلا يكون قبيحا
وكذا الممنوع من الخروج عن الدار التي غصبها فان صلوته صحيحة لانه مع المنع ينتفي تحريم القعود واذا جاز له القعود وصحت صلوته وكذا الوصلي في ملكه وبقي
يده على رجل منعه من المضي ... لان ذلك وان كان يبقى ما ليس من الصلوة قالوا والذبح بسكين مغصوبة لا يقتضي تحريم الذبيحة لان الذبح منهي عنه وقبيح الا انه لما كان
وصلة الى اباحة الاثمان كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة المقبوض والنهي لا يدل على فساد مثل ذلك لانه نهي عنه لقبحه في نفسه لا لانه ليس بوصلة الى اباحة اللحم ولو كان
الذبح مما تعبدنا به هكذا لانا انا علمنا ان الغرض بالذبح التصدق باللحم وعلمنا ان اللحم يصير مباحا بالذبح بسكين مغصوبة جاز التصدق به والماء المغصوب اذا ازيل
به النجاسة والسكين المغصوبة اذا اوقع به الختان كالمملوك في ان ازالة النجاسة وان ازالة القلفة من اللحم لم يبق بعد ازالتها وبعد قطعها ما يجب قطعه في الختان شي يتوجه
الامر اليه فيمتثل قالوا والصوم في شهر رمضان مع الخوف على النفس يسقط به الفرض لانه لم يوجب عليه في الصوم افعالا وانما الخلاف عليه الكف عن المفطرات وليس يجب
عند الامامية لانه قد اخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها ان يكون طاعة وكذلك الكف عن هذه الافعال ومن حق الكف عنها ان يكون طاعة وكلف الكف عن هذه الا
حتى يكون صوما والكف مع الخوف من النفس معصية وكذا ان ينوي الصوم فيه من كونه صوما كونه طاعة فاذا كان الصوم معصية لم يمكن ان ينوي به الطاعة
لان نية الصوم لا يخلو منها نية الطاعة ولا من حق الصوم ان يكون طاعة لانا نقول يمنع ذلك لانه يجب ان يوقعه متقربا به الى الله تعالى ولم يجعلوا حكم مثله في الصلوة
ولعدم الاجماع في احد هما يعاده في الاخر وقد سال المعتزلة انفسهم فقالوا كما لا يبقى بعد ازالة النجاسة بالماء المغصوب بجاسة تزال كذا لا يقال مثله في الصلوة في الدار
المغصوبة وان كانت قبيحة انها تقوم مقام الصلوة الواجبة في المصلحة حتى لا يبقى بعدها مصلحة واجاب قاضي القضاة بان الامة اجمعت بانه الذي يسقط فرض الصلوة
هو ما دخل تحت التكليف ولهذا لو كانت الصلوة بغير طهارة داخلة تحت التكليف لم تقم مقام الواجب الصلوة في الدار بل ما يدخل تحت التكليف قال السيد المرتضى يصح الصلوة
في الضيعة المغصوبة لقضاء العادة بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والتقارب كالادعية وكذا امر ليس يعلم صاحب لمعرفه الدار تحكم القاعدة بان الناس يسوغون الصلوة
لغير الغاصب اما من صلى وهو يدافع الاخبثين فان صلوته صحيحة لان تحقيقه للنهي تاثير المدافعة في التثبت والخشوع والطمانينة الكاملة وكن نعلم صحة الصلوة وان
فقدت هذه وقد يدافع الاخبثين ويصبر على ادائها ما يجب عليه ثم قال الايمان ان جعلناه لاعتقاد بالقلب او قولا باللسان صح في الدار المغصوبة لانه لا تعلق له بالدار على كل
التقديرين بخلاف الصلوة حيث كان بها غاصبا ومتصرفا في ملك غيره وفيه نظر في الايمان اذا جعلناه اقرارا باللسان يكون تصرفا في ملك الغير ولهذا كونهي بعض لعفنا
وهو منهي عنه ويلزمه تجويز الصلوة المومى باجفانه لشبه من عنه البحث ~~الخامس~~ الثاني في ان النهي هل يدل على الصحة ام لا نقل ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان النهي يدل على
الصحة وخالفهما جماهير المعتزلة والاشاعرة احتج الجمهور بوجهين الاول لو دل النهي على الصحة لدل اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
وبيان بطلان التالي ان الصحة عبارة عن ترتيب احكام الفعل عليه والنهي لغة انما يدل على طلب ترك الفعل فلا اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا بشي من الدلالات الثلث
اجمعنا على وجود النهي من غير صحة كما في بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلو كان النهي يدل على
الصحة لزم صحة هذه المنهيات وليس كذلك بالاجماع او وجود الدليل من غير وجود مدلوله وهو خلاف الاصل احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل اما اولا
فلان الالفاظ الموضوعة اذا اطلقت اشارا بها ما وضعت له ظاهرا سواء كان الوضع من اللغة او الشرع او العرف ولهذا اذا اطلق الشارع لفظا كان قد وضعه لمعنى
حملناه على معانيه الشرعي والغيناه غيره من اللغة والعرف واما ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه عن صوم يوم النحر عن الامساك المطلق ولا عن نكاح الامهات عن الاستمتاع وكذا

باقي الالفاظ

باقي الالفاظ فلم يبق النهي متوجها الا الى الشرعي فنقول ذلك المعنى الشرعي لما ان يمكن تحقيقه اولا والثاني باطل والالزم تكليف ما لا يطاق فثبت الاول ولهذا امكن تحقق
الصوم الشرعي في يوم النحر ثبت المطلوب فان الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع فالنهي عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده اذ لو استحال انعقاده لما نهي عنه فانه المحال
كما لا يؤمر به وكذا لا ينهى عنه فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر والنهي عن الربوا يدل على انعقاده والجواب عنه بوجهين الاول المنع من وجود عرف الشرع في هذه
الاسماء وليس بجيد لما بيناه من ثبوت الحقائق الشرعية الثاني سلمنا ان له عرفا لكن في الاوامر والنواهي مم وعلى هذا فالنهي انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي وليس
بجيد لانا قد بينا ان النهي لم يقع في هذه المنهيات عن اللغوي بل عن الشرعي فان الحايض لم ينه عن الصلوة اللغوي لجواز ان تدعو اجماعا الثالث يمنع ان يكون عرف
الشرع في البيع المنعقد بل ما يمكن صحته فيحمل عليه جمعا بين الادلة ولا يلزم من كونه التصرف ممكن الصحة وقوع الصحة وليس بجيد فان ممكن الصحة انما هو الصحيح اذ ما
لا صحة فيه شرعا لا يمكن صحته شرعا الرابع ما ذكروه يقتضي صرف النهي من ذات المنهي عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه وعينه لاستحال ان يكون عبادة منعقدة
ومطلق النهي عن الشي يدل على النهي عن عينه الا ان يدل دليل فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة وليس بجيد لما تقدم الا انا قلناه على صرف النهي الى غيره الخامس ان اسامي الصلوة
عبارة عن الصحيح لدخول الوضوء وغيره في مسماها والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد فان الشرط ليس جزءا من المسمى ولو قيدنا الصلوة بالصحيحة لم يدخل
الوضوء فيها ولا غيره من الشرائط فكذا المنع الاطلاق السادس النقض بالمناهي المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين وصلوة الحايض اجابا بان قوله تم دعي الصلوة ايام اقرائك
وقوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم حملا فيه الصلوة والنكاح على المعنى اللغوي على خلاف الوضع لدليل دل عليه وقوله لا صلوة الا بطهور نفي لا نهي السابع يجوز حمل النهي على
النسخ كالوقال للوكيل لا تبع فانه ولذا كان منهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة والتحقيق ان الشرعي ليس مخصوصا بالصحيح المعتبر في نظر الشرع اذ ليس المراد بالمامور به لاستحالة
النهي عنه بل ما وضع اللفظ بازاه سواء كان صحيحا او باطلا فاقتضى الجملة فالمسئلة لا تخلو من تعسف ما البحث الثالث الخير في النهي فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء
اما ان يكون عن كل منها على الجمع او عن الجمع بينها او نفيا عنها على البدل او عن البدل منه فالاقسام اربعة الاول النهي على الجمع بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذا او يوجب
الخلو منها للوجه وتلك الاشياء قسمان الاول اما ان يمكن الخلو منها اجمع فيحسن النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا
للخلو عن الشي ونقيضه او عنه وعن ضده اذ لم يكن هناك ضد غيرهما الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان الجمع ممكنا جاز النهي عنه اجماعا الا ان يكون
ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن نفيه وان لم يكن الجمع بينهما ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا ان فعلت ذاك ولا
تفعل ذاك ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن البدل فيقيم منه امرانا الاول ان ينهى عن ان يجعل شيئا
ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وهو ممتنع الثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر بل يجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه
وامكان الاخلال به واعلم ان جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف من الافعال كالمستند والمستلقي وكانت الاكوان باقية والباقي مستغن عن المؤثر فامكن فتح جميع افعال
جوارحه فاذا تناول النهي لها اجمع اما اذا كان الحال حالا لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يمكن فتح جميعها والا لزم ان لا ينفك عن القبح وان يكون معذورا فيه وقد يصح ان يقبح منه كل
افعاله على وجه وتحسن على اخرى فعل زرع غيره على سبيل الغصب فلا الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد ويصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال والنهي عن ضدين
على الجمع يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا فلا يصح من حكيم قال السيد المرتضى واعلم ان النهي ممتنع في ضدين لا يقبح لكون ما يسد مسده معدوما وكذا لا يستحيل ان يكون صلاح الانسان
غيره معدوما فقد ممتنع على هذه الجملة ان ينهى الحكيم على تعاير مختلفين على التخيير والبدل لان يقبح كل واحد منهما بشرط عدم الاخر فلا يمكن القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان
الاقتران الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجد المقبح واحد منهما ومتى وجد احدهما قبح لا محالة فالنهي عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز وليس يجري المختلفان في هذا
الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الاخر وما يجب بعده من كونه شرطا في قبحه وهذا في المختلفين اشبه بالصواب وكذا المتماثلان قد علم انه
يجوز منع من تحريم احد الامرين لا بعينه وهو خطأ لامكانه منه لا تكلم زيدا او عمرا او قد حرم عليك كلام احدهما لا بعينه ولست محرما عليك الجمع ولا واحد بعينه وهذا امر
معقول لا شك فيه احتج بان او في النهي للجمع دون التخيير كقوله تعم ولا تطع منهم اثما او كفورا فانه نهي عن شيء لان التعميم هنا من خارج لا من الاية المقصد الخامس في العموم والخصوص وفيه
ابواب الاول في العموم وفيه فصلان الاول في الفاظه وفيه مباحث الاول في تعريفه قال ابو الحسين العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له لانا المعقول من كون الكلام عاما انه
وقولنا الرجال عام من حيث انه استغرق جميع ما يصلح له وكذا لفظة من في الاستفهام فانها يستغرق كل عاقل ولا يرد التثنية مثل الرجلان ولفظ العدد كثلثة رجال فان ذلك
لا يستغرق كل ما يصلح له فانه يصلح لهذين الرجلين ولهذين الاخرين وكذا ثلثة يصلح لكل ثلثة من الرجال ولا يستغرق لفظ الجمع لفظ النكرة فهام على البدل فلا تثبت ولا لاحد منه
حيث الجمع ويتناوله من حيث البدل لانه يتناول كل رجل على البدل لا على الجمع فقد ادعى قاضي القضاة ما احترز به من التثنية والجمع وقال لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اصل
اللغة من غير زيادة مفاده التثنية والجمع انما يكونان بزيادة يدخل على الواحد واعترضه ابو الحسين بانه ينتقض بالعشرة فان قولنا عشرة يستغرق احادها بلا زيادة وايضا
يخرج منه اسم الجنس اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان لام الجنس زيادة دخلت على الاسم وفيه نظر فان العشرة وان استغرقت اجزاءها الا انها لا تستغرق جزئياتها
ولا فرق بين عشرة وكل لفظ يدل على معنى مركب والغالب استعمال الزيادة في اجزاء الكلمة واعترض على ابي الحسين في حده بوجوه الاول انه عرف العام بالمستغرق وهو

مرادف وليس المراد تعريف اللفظ الدال على انه يعم مانع لدخول ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام الثالث يدخل فيه عشرة ونحوه
للمعنى المترادف والعام والمستغرق ومن قولنا ضرب زيد عمرا جملة والحدود المفرد عشرة وان استغرق لاحادها لكنها لا تستغرق كل عشرة فهي بمنزلة رجال
وقال السيد المرتضى العموم ما بينا واللفظ بشيئين فصاعدا او ينتقض بالمثنى والجموع المنكر واسماء العدد الا ان يجعلها عامة بالنسبة الى ما يندرج تحتها وقال الغزالي
العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد عمرو فانه دل
على شيئين فصاعدا ولكن احترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم لكن بلفظين لا بلفظ واحد او من جهتين لا من جهة واحدة ناقض من
بخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولها ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ويدخل فيه المثنى واسماء العدد فان عشرة ليست عامة ومن احادها
تدل على شيئين فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ فيه احتراز عن العام والخاص الا انه يفيد لاختصاص
العموم بالالفاظ لكونه من عوارضها وقولنا الواحد احتراز عن مثل ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على مسميين ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج عنه المطلق
كرجل واسماء الاعلام فان النكرة وان صلحت لكل واحد الا انها لا تتناول بالجمع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن الاثنين وقولنا مطلقا احتراز عن
عشرة ومائة ونحوهما ولا حاجة الى قولنا من جهة واحدة والاحتراز به عن المشتركة والمجازية اما من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الخروج هذا القيد جامعا واما
من لا يعتقد فلان المشترك مجرد الدال على مسمياته معا بل على طريق البدل لكن الحقيقة والمجاز في الحد ما يمنع النقض بها وهو قولنا الدال على مسميين معا وقيل
ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه يخرج به عن نحو عشرة ومطلقا يخرج المعهود ومرة يخرج نحو رجل وفيه نظر
فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك فهو يدل لان قوله مسميات ان عني بها انها سميت باسم العام فهو خطأ وان عني به مطلق التسمية دخل فيه نحو عشرة ولا يخرج
بقوله باعتبار امر اشتركت فيه فان العشرة دلت على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه وهو الانضمام وقال فخر الدين الرازي العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرة لعدم الاستغراق وكذا التثنية والجمع لصلوحهما لكل اثنين
وكل ثلثة ولا الفاظ العدد لعدم استغراق الخمسة لكل خمسة ويخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقة والمجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول
مفهوميه معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وكذا الحقيقة والمجاز وقيل انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر فيخرج
باللفظة المعاني العامة وبالالفاظ المركبة وبالدالة الجمع المنكر فانه يتناول لجميع الاعداد على وجه الصلاحية لا الدلالة وعلى شيئين عن النكرة المنفية
عن حصر اسماء الاعداد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا من غير حصر ودلالته على جميع الاعداد على وجه الصلاحية لا يخرجه عن دلالته على شيئين
فصاعدا والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فيخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرا وبالثاني النكرة مع
تعدد موارده الدال على معنى واحد ولا ينتقض باسماء العدد لشمولها لما الاتيان من مراتبها فوقه عدمه فحال **البحث الثالث** في معروضه اختلف الناس في ان العموم
هل هو من عوارض المعاني بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال قوم وهم الاكثر انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي
والسيد المرتضى وجماعة من المحققين وقال الاقل انه حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة اختلفوا في الاطلاق مجازا فنفاه قوم واثبته اخرون
لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لكونها من علامات الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر اذ لا يوصف شيء من
المعاني الخاصة الواقعة في الاعيان الاشارة اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فانا لم نجعل العموم من عوارض كل معنى حتى ينتقض
بمثل زيد بل جعلناه عارضا لكلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكرتموه نقضا وايضا فان لم سلمتم ان المعاني لا يعرض لها العموم حقيقة ولا مجازا فان كان عدم
الاطراد في المعاني يبطل كونه لها حقيقة كان عدم اطراده في الالفاظ يبطل كونه لها حقيقة ايضا احتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا الالفاظ شامل العطاء
والانعام والخصب والخير والمطر وغيرها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بان من لوازم العام ان يكون متحدا مع تعدده
متناولا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء الحاصل لزيد غير الحاصل لعمرو وكذا المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر والخصب
ان يكون بجملته حاصلا لكل واحد منهم وهو مستحيل بل جملة المطر يحصل بجملة الناس واجزاؤه لاجزائهم اما اللفظ المشترك فان تناوله لهذا ولهذا على حد واحد
وليس يتناول جزء منه لشخص وجزء منه لاخر وليس في الوجود شيء واحد هو مطلق ويكون بنسبته الى زيد وعمرو واحدة وان كانت حقيقة
في العقل وكذا الرجال وجود في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان فالمعنى لا عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد وعمرو وليس شيء منهما واحد
وهو الرجولية واما في اللسان فلفظ الرجل وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فسمي عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات
واما الذهني فالرجل يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد استفاد معنى الرجل فاذا رأى عمرا لم يستفد منه صورة اخرى وكان ما اخذه اولا
نسبته الى عمرو المتجدد كنسبته الى زيد الاول فهذا معنى كلية ويجوز ان يسمى عاما بهذا الاعتبار من حيث انه متحد بمطابقته باصبه لمعاني الجزئيات المتعددة

تحته من جهة واحدة

تحته من جهة واحدة كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته وان كان عروض العموم للفظ انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة فهذا بعينه
متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فيصح اطلاق العموم عليها لكن بنوع من المجاز **البحث الثاني** في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل معنى متحقق في الاعيان
او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون هو بها ما هو لا باشتراكه فيها مع غيره ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض ويتصف
بامور وتلك العوارض والامور مغايرة لتلك الحقيقة لخارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور
من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء كانت ايجابا او سلبا فاذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة او
كثيرة او عامة او خاصة بل لا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها من حيث هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد
ولا كثير ولا لا واحد ولا لا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح لعروض اي هذه الامور عرض فالحيوان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان
عاما ان لم تكن النكرة معينة وكانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم العدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فان العام اخص من المطلق والفرق بينهما في
بين اخذ الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت
لا ينفك عنهما والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان
كونه واحدا وكونه غير متعين قيدان زائدان على الماهية **البحث الرابع** في اقسام اللفظ المفيد للعموم اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده لكونه اسما
موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول العالمين على الجمع او على البدل والذي يفيده على الجمع اما ان يفيد خاصة كمن في المجازاة
والاستفهام او غير العالمين خاصة اما الجميع وهو ما وقيل انها يتناول العالمين ولا ام عامة وفيه عما ابدا او البعض كمتى المختصة بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان
او يتناولهما معا كلفظة كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال والاضافة كعبيدي واما في العدم كالنكرة
المنفية واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا كقوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم
جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى
سؤال السائل مثل ان يسأل عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم العموم لكل مفطر الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على
النفي في كل ما ليس بسائمة واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمنع من فيه الشركة كزيد وعمرو واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور لانه لا يخرج منه معدوم ولا موجود واما
عام وخاص بالاضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لاحاد المؤمنين وخاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم خاصة دون المشركين فهو عام باعتبار شموله لما
شمله وخاص باعتبار اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله ومن هنا علم انه ليس في الالفاظ عام مطلقا لان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت عنه
البحث الخامس في اثبات صيغته اختلف الناس في ذلك فذهب المرجئة الى ان العموم لا صيغة له تخصه في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة
والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة تخصه وهي اقسام يأتي بيانها ان شاء الله ثم ذهب جماعة الى ان كل صيغة يدعى فيها العموم فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما
عداه ونقل عن الاشعري ومن تبعه الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد
والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي لنا المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول القدرة على وضع الفاظ العموم ثابتة بالضرورة
والداعي موجود فان الحاجة ماسة الى التعليم الغير معنى العموم والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر مشهور بين الناس تكثر مزاولتهم له وجوده
في اكثر محاوراتهم اليه ولا مفسدة فيه ولا مانع من عقل او نقل واذا ثبتت القدرة على الفعل والداعي وانتفى الصارف وجب وجود الفعل اعترض الغزالي عليه بانه قياس
في اللغة سلمنا الوجوب لكن نمنع عصمة الواضع حتى لا يخالف الحكمة سلمنا لكن نمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع ولا يخرج عن الوضع باشتراكه والجواب انا لم نستدل بما
ذكرناه على انه قياس بل استدللنا بوجود العلة على وجود المعلول ولا نعني بالواجب هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط العصمة واذا ضممنا الى دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك
تم المطلوب الثاني معنى العموم ظاهر مشهور يجري مجرى السماء والارض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنهما ولا مانع هناك من الوضع فكما لم يخرج
هذه الاوصاف نسبوا الى الاهمال اهل اللغة في وضع السماء والارض لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني لطالب الحاجة بدعيه اليه بل قد وضعوا
للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما يدل عليه وكيف يجوز من الامم العظيمة كذا الاعصار المترادفة ان تضعوا الاسماء الكثيرة
للمعنى الواحد وان يضعوا الفاظا الاصطلاحات خاصة وبعد لواحق ووضع لفظا يخص معنى ظاهرا لا يتيقن من الامم اهمال في الذات العرب مع كثرتها لم يضعوا
للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل ولا وضعوا للامتداد سفلا ولا للامتداد علوا ولا الرائحة الكافورية والكون بينه وبين اعتراض ذلك الفاظا تخصها مع ظهورها
وشدة الحاجة الى التعبير منها لانا نقول اجاب قاضي القضاة بمنع ظهورها فلذلك لم يضعوا لها الفاظا اعترض عليه ابو الحسين بانه لا شيء اظهر من رائحة الكافور وبعض ما رفعها
كرائحة المسك والامتداد والمدافعة ثم اجاب بانا اذا اجبنا للشيء الظاهر عبارة تدل على التعبير عنه اما مفردة او مركبة فقد حصل هذا السبب في اللغة كلام مفرد ولا مركب يدل

على الاستغراق وحده وهذه الاشياء لها صيادات يعرف بها وهي لسماء مصنافة فانا قلنا لقية المسك والاعمار سفلة او علوا وغيره بلا نه يجري هذه المعاني مجرى غيرها
ثم اعترض نفسه بانه الاشتراك بين الاستغراق والبعض معنى معقول يشتد الحاجة الى التعبير عنه وقد عرفوا الضرورة الى ان يجعل المتكلم مميزه من شك من استغراق كلامه او
قصره على البعض فينبغي ان يكون في اللغة لفظ يفيده واجاب بحصول ذلك بالترديد فنقول جاني اماكل الناس او بعضهم فانا قالوا ان في اللغة ما يفيد الاستغراق وهو قولنا
استغراق فانا منهم كلهم خلق ذلك وهو حسن الاستفهام والتاكيد والاستثناء يدل على عدم الاستغراق ونحن نعلم حسن استغرقت كل الخبز الا هذا الرغيف ويحسن الاستفهام
والتاكيد فيقول استغرقت كل الخبز كله لانا نقول الاستغراق يستغني عنه بان يعيد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت حكمه لانا نقول ضرب يدا الانسان ان يعبر عن جميع الناس
ليدل على حكم شامل لهم ويمتنع ان يعيدهم واحدا واحدا ولا يمكن التعليل في التعميم مثل كل من دخل داري ضربته لانه دخل داري فيحتاج على اكثر الاحكام كما ان اراده
يخبر بان كل انسان في الدار قائم او صنايعه وغيرها مما يكثر فقد يحلم بعمومه ذلك وقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن تعميم العلة فيه فلا يبقى الا ان يتم
لو كانت اللغة وضعية حتى انا فصنعوا اسماء لغرض هو قائم في الاستغراق وجب ان يضعوا الكلها ايضا ولا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول الكلام على تقدير التوقيف
يجب اذا لم يوقفوا على وضع كلام لمعنى يشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان يضعوا اله كان المستحق للصناعة يلجي الى وضع اسم لها وان كان باصل الوضع ليس له وكذا من ولد
له ولد فانا احب ذلك في الشخص الواحد فالامم الكثيرة في الازمنة المتطاولة المتصلة اولى بوجوب ذلك واما المنقول فمن وجوه الاول لو كانت الالفاظ التي تدعى
عمومها مشتركة بين العموم والخصوص كما ذهب اليه القائلون بانه لا صيغة للعموم مخصصه لكان التاكيد يزيل الاشتباه والثاني يبطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه اذا قال رايت القوم كلهم اجمعين يكون قد اكد لفظة كلهم وهي مشتركة بين الاستغراق وما تحته من المجموع والتاكيد يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس فالابهام
وهو باطل قطعا للعلم بان مقاصد اللغة في ذلك الايضاح دون تاكيد الاشتراك المطلوب وتاكيد الابهام ايضا ابعد الحسن التاكيد بلفظة اجمعين عندهم مشتركة ايضا وكل
من دخل على مجيء بلا اثم تابع بين الاولى التصلية فانه يتاكد ذلك المدلول ويجري قولنا رايت القوم كلهم اجمعين مجرى رايت جميعا اماكل القوم او بعضهم ثم تكرر هذا الكلام مرة
بعد اخرى فانه يكون مؤكدا لا لالتباس الثاني لو كان لفظة كل وما اشبهها من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق والبعض لجاز ان يكون كل مؤكدة للبعض
كما جاز ان يكون مؤكدة للاستغراق والتالي يبطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحدة من هذه الالفاظ حقيقة في البعض فلو جاز ان يتاكد بالفظ
الكل جاز ان يتاكد بها البعض لانا بينا ان لفظة كل واجمعين اكثر استعمالا في الاستغراق من غيره لانا نقول ان كانت حقيقتها الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت
مشتركة لزم ما الزمناه ولا يلزم من عليتها ان ولا الاشتراك والا فهو مطلوبنا لا يقال اذا رايت الناس كلهم اجمعين حملنا انه رايت اكثرهم الا لو قال رايتهم كلهم ورايتهم اجمعين لانا نقول
ان كان كل واحدة من لفظتي كل واجمعين لا يفيد هذه الكثرة وجب على الاجتماع مثله لان المركب من الكلام انما يفيد تركيب معاني مفردة فهذا حديه شيء زايد الثالث قال قاضي
القضاة الذي يفيد قول الذاهبين الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة المثبتة كرجل تم
الاصح القول بان في العموم ضربا من الاستغراق واعترض بان ذلك يتم من دون ما ذكره لان النكرة في الاثبات تناول واحدا غير معين ولفظة العموم يتميز الجمع المستغرق وغير
المستغرق على المبدأ الرابع فرق اهل اللغة بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا نفسه ولم يقولوا اجمعين وقالوا رايت القوم اجمعين ولم يقولوا نفسه كما
اختلف التاكيد لاختلاف القصد فهذه الدلالة تبطل بها قول من جعل اللفظ العام للخصوص خاصة لا للجمع المشترك بين كل المجموع ولا بعضي الواحد الخامس كل من اراد
ان يخبر عن الاستغراق فلا بد له من استعمال هذه الالفاظ التي يدعى انها للعموم فيجب ان يكون موضوعة له لانه لا مندوحة منها وجرى مجرى كل الحقايق التي يفزع الى العبارات
الموضوعة لها فيجيء منكرو العموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان يكون نقليا وهو باطل لانه
تواتر ولا نعرفه الكل والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمسئلة علمية فلا يجوز الاستدلال فيها بالظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرا اللغات
علم بالضرورة ان لفظة كل وجميع للعموم سلمنا لكن يعلم بالعقل وله مجال في اللغات بواسطة مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك في هذه بالاحاد ووضع كونها
علمية واحتج القائلون بالخصوص بوجوه الاول الخصوص متيقن والعموم محتمل فحمله على المتيقن اولى الثاني غالب استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان
التجار والصناع وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمي وغير ذلك والاصل صرف الاغلب الى الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما
فانه لا يحسن منه الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن ارادة الجميع فجعل الصيغة حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار منه اولى مما يحسن لان
الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم وكل داخل اعطيه او بعضهم حتى الفساق الرابع
ولو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان تاكيده بالخصوص يلزم كذب المخبر كما لو قال رايت عشرة رجال وقد راي عشرة بخلاف ما اذا كان للخصوص واريد به العموم
الخامس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها شيئا غير ما افادت وذلك عبث السادس لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا لافادة الاستغراق باول الكلام ثم بالاستثناء رجع
عن تلك الافادة كما لو قال اضرب كل من في الدار ثم يقول لم اضرب كل من في الدار ولان العموم لو استغرق لكان قوله اضرب الكل غير الا ضرب زيدا او عمرا او خالدا ثم
يقول الا زيدا لم ولما يحسن هنا فكذا ثم ولما حسن ثم دل على انها ليست للاستغراق السابع لو كانت من للعموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده الواحد ولا

كثرة بعد

كثرة بعد الاستغراق فلا يجمع والتالي باطل لقولهم مناه مبنون الناس بحصاد خال اللفظ كل وبعض على ما ادعيتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض
من دخل داري اكرمه من غير تكرير ولا نقض والجواب عن الاول المنع من تيقن الخصوص والا لم يكن العموم محتملا وانتم قد اعترفتم به سلمنا لكن ذلك لا يدل على
انها حقيقة في الخصوص فان الثلثة متيقنة الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظة العشرة حقيقة في الثلثة ومجازا في الزايد لا يقال الزيادة على الثلثة في العشرة
متيقنة لانا نقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء وهي حاصلة في الخصوص لان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مرادا في الجملة لا يدل على الوضع له سلمنا لكن
يعارض بكونه حقيقة في العموم اذ من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل على
العموم فليس احدهما اولى من الاخر وعن الثاني بالمنع من كونها للخصوص في الامثلة سلمنا لكن نمنع غلبة الاستعمال فيما ذكرتموه من الامثلة وغيرها نادرة بالنسبة
الى مظان العموم في هذه الصيغ سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان المجازات العرفية غالبة ولم يخرج عن كونها مجازات ويمنع غلبة استعمالها فيه وعن الثالث
حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم انا التاكيد امر مطلوب كما اذا قال رايت السلطان يحسن ان يستفهم هل رايت السلطان نفسه
او اتباعه وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يقتضي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاحتمال الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن
جميع الاقسام الممكنة ثم نقول الاستفهام انما يقع ممن يجوز عليه السهو او من لا يجوز عليه والاول قد يحسن لغير ما ذكرتم الاول ان يظن السامع ان القائل غير متحفظ
في كلامه وهو كالساهي فيستفهمه حتى ان كان ساهيا ازال السهو فاخبره بيقين فلهذا يحسن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاخبار الثاني قد يظن السامع لاجل
امارة ان المتكلم اخبر بالعام عن جملة على سبيل المجازية ويشتد عناية السامع الى المعرفة فيستفهم لتعلم المتكلم شدة اهتمامه فلا يتجاوز مجازه ولهذا اذا قال رايت
كل من في الدار فيقال اليت زيدا منهم فاذا قال نعم زال التهمة لعلة احتمال التخاص وقد لا يتحقق من وقيمة فيعود معه فيثبت ذلك تمام السائل الى ان يقول لا احقق زيدا
الثالث قد يستفهم طلبا للقوة الظن الرابع انه يوجد من بينة تقتضي التخصيص فقال لو قال اضرب كل من في الدار وكان فيها الوزير فان الظن يقتضي بعدم ضرب الوزير مع
التعارض يحتاج الى الاستفهام ليقع الجواب بخاص لا يقبل التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فكذلك لان دلالة الخاص اقوى فيطلب الخاص بعد العام تحصيلا
لتلك القوة وعن الرابع ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز مع صلوحه كما لو قال رايت اسد الخلاف العشرة والعشرين فان لفظة العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا مجازا
وعن الخامس ان المطلوب بالتاكيد التقوية والعلم بعدم مخالفة المتكلم بعدم ارادة التخصيص وايضا المتكلم اما ان يجوز عليه السهو فيحسن التاكيد لما تقدم او لا يجوز فيفيد قوة
الظن ويعارض بجواز تاكيد المخصص مثل جاء زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة ولان التاكيد تقوية فكان تحصيلا ولو كان لكان الحاصل هو الاشتراك لكن
ذلك الاشتراك على ما مر تقوية لا يقال التاكيد يجيء اللفظ الاحد مفهوميه لانا نقول لو كان كذلك لكان تاكيدا ومع السادس النقض بالفاظ العدد فانها امر يحقق ذلك العدد
مع صحة الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنقض ان الاستثناء متصل كالجزء من الكلام لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فيصير الجملة شيئا واحدا يفيد ارادة
ما عدا المستثنى بخلاف ضرب كل من في الدار لا اضرب كل من في الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به لو اداه الاول ضرب
الجميع والاخر نفيه لكان نقضا واما الثاني فلا جامع فيه ثم الفرق ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف ضرب زيدا وعمرو الا زيدا لان الانصراف الا زيدا الى زيد الا عمرو
لان زيدا ليس بجزء منه ولا ايهما معا لاستقلال كل منهما بنفسه ولا يشملهما اللفظ الاحد هو كلها فلا يكون الاستثناء وقد علمت ان لفظة الكل مستغرقة فيما لو اعتضا نقضا
بخلاف رايت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة في الاستغراق لا ينافي جواز التجوز بغيره والاستثناء دليل على استعمال المجاز فيه ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق
مع التجرد عن الاستثناء او مع عدمه فان قالوا بالاول لم يتجرد عن الاستثناء فلا يكون نقضا وان قالوا بالثاني منعناه لان العموم انما يستغرق ما دخل عليه
فاذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى فهو مستغرق له ولم يكن الاستثناء نقضا فانه لا فرق بين قولنا كل من في الدار الا بني تميم وبين قولنا كل من في
الدار من غير بني تميم لان كل واحد منهما يفهم عموم الحكم فيمن عدا بني تميم ولم يستعمل في غير ظاهرها ولا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم فيما عدا المستثنى كالمقيد
بالشرط والصفة وكما لا يبطل العموم الشرط ولا كذا العموم المستثنى بعينه وعن السابع انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هو اشباع الحركة والحاق
زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالة الوقف اذا حكى بها الجمع المنكور ولا يكون للعموم ومع الثامن بان اللفظ العموم قد استعمل في غيره وهذا ان
مع نقض ... فلا يكون مكررا احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول الالفاظ التي تدعى عمومها قد استعملت في العموم تارة وفي الخصوص اخرى
فان من دخل داري وعبيد قد ما يريد به العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه لان الاصل
ولا التعذر علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء لان الطريق سواء والمعلوم يكن حقيقة في العموم والخصوص كان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة
والاصل عدمها ولان القرينة ان عرفت ضرورة امتنع وقوع الخلاف فيها ولا يجوز ان يعرف نظرا الانا نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يدل عليه الثاني حسن الاستفهام
عن ارادة الجمع او البعض يدل على الاشتراك فيهما والجواب عن الاول انه ادعيتم ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة بطل المجاز وان سلم جواز اقترانه مع المجاز لم يبق
مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة لان الاستعمال مع كونه المجاز على خلاف الاصل اذ لا عدم القرينة دليلا على الحقيقة لانا نقول وقوع المجاز على خلاف الاصل على ما في المسئلة عنده

علمية وايضا فالاشتراك العملي خلاف الاصل ايضا والمجاز خير منه لمنع التعارض وبمنع عدم القرينة وفساده ملزوم لكون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق لعموم الاستعمال
لاقتضائه فساده فلتقصيره صحيح الفساد ميز ومنع انحصار الطريق في الضروري قد تنازعوا فيه لانه واكثر اهل اللغة سلموا العموم لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على المجاز في الخصوص
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى على هذا اقول وكل هذا يدل على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع في الاستدلال على
كونها مشتركة بين العموم ومن الثاني ما تقدم من ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لصحة القائلين بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف بالامر
عامة وعوامي عامة فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما لم التكليف وكان تكليفا بالايطاق اما الخبر فليس بتكليف ولا يجوز تعبده بالمجهول لمن غير بيانه كقوله كم اهلكنا قبلهم
من قرن والجواب لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف باوامر عامة كذا وقع التكليف بمعرفة الاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكون للعموم مانع
الوعد والوعيد للانزجار عن المعاصي والانقياد الى فعل الطاعات واذا ساوى التكليف فلا فائدة في الفرق بين الامر والخبر وعنه نظر لان العموم قد يجامع الخبر
والوعد والوعيد يستعمل ولهذا في كل فقيه وكل فقيه ما تقدم ما جاء في كل فقيه ولهذا يستعمل

البحث الثاني في صيغ العموم وفيه مطالب الاول في ان لفظتي كل وجميع للعموم ويدل عليه وجوه الاول قوله جاء في كل فقيه ما تقدم ما جاء في كل فقيه ولهذا يكون
كل منهما في تكذيب الاخر وانما يتحقق التناقض لو افاد الكل الاستغراق لان النفي من الكل لا يناقض الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف على ان يكون
كل العموم فانه على تقدير ان يكون سود ايجاب جزئي يكون نفيه سود سلب كلي كما في قولنا واحد من الانسان كاتب ليس ولا واحد من الانسان بكاتب وبعض
يكفي في التناقض اتحاد المورد الثاني لفظة الكل والبعض متقابلتان ولهما يحصل التقابل لو كانت لفظة الكل غير محتملة للبعض وفيه نظر فان القائلين بالخصوص
يمنعون التقابل بينهما سلمنا لكن يكفي في التقابل احتمال الكل العموم دون البعض الثالث سبق الفهم دليل الحقيقة واذا قال لعبده كل من في الدار سبق الفهم الى انه
الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين الجميع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة الرابع لو قال السيد لعبده كل من دخل فاعطه درهما فلو اعطى
العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلا فقال السيد لم اعطيته مع اني اردت القصار كان للعبد ان يقول انك امرتني باعطاء الجميع دون
القصار وهذا قد دخل كلها ما يسمعه لام السيد على تعيينه وهذا العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال الخاصة ومنع القصار كان للسيد
لومه على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بان قال انا فصير ولفظ السيد عام فلعله اراد الطوال والمحق العبد المؤاخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع من
توجه الذم باعطاء الجميع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم بل باعتبار التخصيص مع احتمال اللفظ على السوية الخامس لو قال المشكل
عبيدي وكل نسائي طوالق حكم بعتق الجميع وطلاق النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر وله عبدان اسم كل منهما غانم فانه يجب ان يستفهم منه مراده ولو كان لفظ الكل مشتركا لما افترق
الحالان ولوجب الاستفسار فيه كما في غانم السادس الفرق واقع بين جاء في فقيها وجاء في كل الفقهاء ولولا دلالة الكل على الاستغراق لما بقي فرق وفيه نظر لان الاشتراك
والتكرار ليس الاول ولهذا ضعف السابع التجاء اهل اللغة عند ارادة التعبير عن الاستغراق الى استعمال لفظتي الكل والجميع دون الجمع المنكر يدل على العموم وكلما فرض من القران يمكن فرض
عدمه حتى انه لو كتب كتابا وقال العلو اكمل ما فيه ثم مع عدم القرينة والاهمي فهم العموم مع عدم وقوفه على القران البصرية لفقد الدلالة والسمعية افرض عدمها الثامن
سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل فقال عثمان له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا وفيه نظر لمعارضته قول عثمان بقول الشاعر التاسع
لو قال رايت كل من في البلد عد كاذبا بتقدير عدم رؤية البعض وفيه نظر للمنع من تكذيب الشاعر لو قال اكل الناس علما اكذبه كل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب
لا احد لجواز ان الكل منهما غير ما تناوله الامر الحادي عشر كان قول القائل كل الاهلية العموم ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل كلهم بيانا
الامرين فيما دخل عليه لا تاكيدا كما لو قال رايت عينا باصرة الثاني عشر لو قال العبيد كل من دخل دارها حسن استثناء كل فرد منها شئنا سوى الجميع واستثناء اي قطعة شئنا من
على الاطلاق والعلم الحسن الاستثناء ومعلوم من عادة اهل اللغة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لوجوه الاول المستثنى من الجنس لا بد ان يصح دخوله تحت المستثنى منه
اما ان يعتبر الوجوب مع هذه الصحة او لا والثاني باطل والا لما بقي الفرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحة والتالي باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق فالمقدم
مثله فوجب ان يكون ما في الجمع المستغرق في بقية العموم الثاني الاستثناء اخراج وانما يتحقق مع الدخول الثالث اكثر اهل اللغة عليه وقول الاكثر حجة والاجماع على انه اخراج جزء من كل
والجزء يجب كونه جزءا للكل الرابع الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله ويكون في خبره كذلك اما الصغرى فبالاجماع فانه لو قال له علي عشرة الا ارهما
لزمه تسعة ولو قال عشرة ولم يستثن لزمه عشرة واما الكبرى فلانه لولاه لزم اما الاشتراك او المجاز وكلاهما خلاف الاصل الخامس لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح لا ما يجب لصح
اضرب جملة الانبياء الصالحين دخوله تحت لفظة تعال ولصح رايت رجلا الا زيدا وفيه نظر لبطلانه لان الاستثناء المستغرق وعدم دلالة رجل على التعدد فانه مثل الاستثناء لا
يوجب التقيم فانه يصح من جمع القلة كالافعل والافعال والفعلة وجمع السلامة اي جمع سلامة معان شيئا من هذه لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا
الا فلانا ومعلوم ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه المنكر ولانه يصح صل الا في اليوم الفلاني ولنا ان نستثني ما نشاء من الايام ولكان الاستثناء
يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان الامر يقتضي الدوام والفور وقد تقدم بطلانهما سلمنا لكن نمنع استثناء كل احد من قوله كل من دخل اكرمه فانه لا يحسن منه استثناء
الملائكة والجن واللصوص والملك الهند وملك الصين وهو كثير النظائر سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثناء يقتضي وجوب الدخول لولاه فانه يصح الاستثناء من غير الجنس اجماعا مع

عدم الدخول وجوبا وصلاحية سلمنا لكن لا نسلم انه لولا الوجوب لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف فجاز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا لكن معناه ما
يدل على الاكتفاء بالصحة وهو ان الصحة اعم من الوجوب فحمل اللفظ على الصحة حمل على الاعم فائدته السادس يحسن اكرم جماعة العلماء الا زيدا واقتل من في الكفار الا النساء مع
عدم وجوب الدخول والا لكان المنكر للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يجز المناقضة على الواضع حتى يتم الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة نعم لو ثبت
ان اللغات توقيفية تم ذلك لكن ذلك للعصير معلوم سلمنا الا دلالة الاستثناء على العموم لكنه يدل على عدمه لانه لو كان العموم لكان الاستثناء نقضا والجواب يمنع حسن استثناء
اي عدد شئناه من جمع القلة فانه يصح له ان يقول الا فعل الف درهم ولا يصح لو قال الكل الا رغيفه الا الف درهم وفيه نظر لان الاستقباح هنا لخصوص المادة وكون
الاستثناء في صحبة جماعة من الفقهاء الا زيدا يخرج ما لولاه لصح فان قلت انه في سائر الصور تكلم على انا نمنع حسن ذلك في اللغة ولهذا فانا لو قلت ويقول لو يمرّ وصب بعبد الا
الا زيدا ان الامير له ليس بدينه ثم والامر وان كان لا نقلنا لا يقتضي التكرار ولا الفور لكن لا يمنع منهما فيجوز ان يكون في قراءة الاية بوجيد لاننا عليهما وما يحسن استثناء الملائكة
والجن وملك الهند والصين للعلم بخروجهم عن الحكم والمقصود من الاستثناء الاخراج وهذا يحسن استثناء من في المشتبه دخولهم فيه ولهذا يحسن من الله تعالى استثناء من
مثل الطعمة من مخالفة الملائكة ونطقت بعين الرحمة الى جميع اخلاق الملوك المتكبرين على انه مشترك الالزام فانه الاستثناء لو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح لحسن
استثناء الملائكة والجن لصحة تناول الخطاب لهم وايضا نمنع قولنا الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب فلم نقل ان كل ما لولاه لوجب يصح استثناؤه وفيه نظر فانه
لو وجب دخولهم لصح استثناؤهم ان المانع من استثنائهم عدم الدخول الاستثناء من غير الجنس ممنوع فان جعلته من الفضلاء ممنوع وسلمنا لكنه مجاز لان الاستثناء
مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف لدخل ثم انه مشترك الالزام فانه لولا الاستثناء لم يصح الدخول وانما قلنا بنفي الفارق بين الجمع المنكر
والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يستثنى منه كل واحد من الاشخاص فكان الجمع المعرف كذلك فانتفى الفرق وحمل الاستثناء على الصحة وان كان ما يحمل من حيث
العموم لكنه معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا قد افدنا به الصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة لم نفد بها الوجوب والجمع بين القبيلين
اولى سلمنا ان الاستثناء من الجمع المنكر لصحة الصحة فلم لا يكون في كل جمع كذلك والاصل عدم التناقض خصوصا وقد ورد في الله سبحانه وتم ذلك الوضع والاستثناء لا يقتضي
النقض على ما يأتي وانما ان في الوجوه التي ذكرناها نظر اما الاول فلانا لو سلمنا الفرق لم لا يكون انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون بكثرة الافراد وقلتها كالفرق بين جمع
الكثرة وجمع القلة وان لم يفد العموم احدهما او تجاوز ان يكون الجمع المعرف يفيد ما يفيده جمع الكثرة الا العموم وبانه للمنكر ليس مشتركا والمعرف مشترك
واما الثاني فلان الاخراج متحقق مع الصحة كما يتحقق مع الوجوب فانك اذا قلت دانيت بهالاضرب حول ثبت يد فاذا قلت الا يد اخرج عن الصلاحية كما يخرج
عندكم في المعرف من الوجوب واما الثالث فان ادعيتم ان اهل اللغة قالوا انه اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعنا قولكم وطالبناكم بها فانه ادعيتم ما لولا لدخل مطلقا
يدخل فعلا وصلاحية سلمناه والشيء قد يكون جزءا على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب والاول هو اضرب رجالا فانه يجوز ان يكون زيد جزءا منهم والثاني كما
مع فليس في نص اهل اللغة ان الاستثناء يخرج ما يجب ان يكون كل جزء اما الرابع فان الاستثناء من العشرة انما حسن لانه لولاه لصح دخوله في الخطاب لا الوجوب
دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحته لانه يقتضي صحة دخوله ووجوبه لا تنافي ان صحة دخوله تحت العشرة تعني بها ان اسم العشرة يتناوله بعينه على
سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته نعني به انه لا يكون الخطاب حقيقة الا وهو داخل تحته ومعلوم ان الاول داخل تحت الثاني واما الخامس فلانه قوله اضرب بعد
الانبياء لحسنه لا دلالة لكم لانه يتناوله ولكل جمل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي ان يحسن استثناؤه نبيا منه ليخرج من وجب تناول الخطاب
له على البدل لا يفيد انما يحسن ذلك لان قوله اضرب جملة الانبياء لا يحمل على وجه الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول لو الجمع انا
نقول جاز ان يكون الاستثناء يخرج ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول واما اذا جعلت الانبياء فانه لا يستعمل الا في الانبياء تعلقا بعيدا فانه لم يعلم ان في
ما تناولت الاشخاص معينا وان لم يكن معينا والنبي للعين الواحد لا يجوز ان يستثنى منه لانه لم يدخل معه غيره على جهة الشمول لا على جهة البدل فيبطل الاستثناء
لان رجلا لا يدل على المتعدد المتفرق بالملل المطلب الثاني في ان من وما واين ومتى في الاستفهام للعموم هذه الصيغ اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على
سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والجميع باطل الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الجميع لوجوب المطابقة بين السؤال والجواب والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله واما الثالث فلانه لو حسن الاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سأله من عندك فانه يجب ان يقول اتسألني عن الرجال
او النساء فاذا اجاب عن الرجال قال او العرب او العجم فاذا قال العرب قال من ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة منه
مرتبا الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان مثل هذا السؤال فلانه لا
عدم الاشتراك واما الرابع فباطل بالاجماع وايضا يحسن المجازاة الاستثناء ومثل من دخل داري اكرمته الا فلانا وفلانا وايضا لو قال اكرم من دخل داري فاخل العبد باكرام
بعض استحق اللوم فان قيل لا نسلم انها ليست موضوعة للخصوص وحسن الجواب بذكر الجميع اذا فهم مع اللفظ قرينة يجعلها للعموم وحكم المركب مخالف حكم المفرد سلمنا
لكنه مشترك ولا يحسن جميع الاستفهام اذا وجد قرينة تعين المراد سلمنا لعدم القرائن لكن انما يصح ذكر الكل لو لم يكن مفيد المطلوب ولا شك في افادة المطلوب وغيره

ان كان السؤال عن الجميع بخلاف ذكر البعض فكان ذكر الجميع اولى سلمنا لكن منع في الاستفهام ولهذا يحسن الجواب بنعم في قوله من عندك امن الرجال ام النساء ومن الاحرار او من العبيد فانه بمنزلة ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك فعليكم الترجيح سلمنا لكن نعلم ان بانها قرينة للعموم فقط المحسن للجواب الا بقوله لا او نعم لانه من عند ابني تقدير كل الناس عندك والجواب ان يعقل تقدير عدم تلك القرينة لا يحسن الجواب بذكر الجميع ونحن نعلم حسنه من عادة اهل اللغة وان لم نجد قرينة اصلا لان القرينة يجب علمها السامع والمجيب لاستعمالها طريقا الى العلم بعمومية هذه الصيغة مع عدم علمنا بتلك القرينة وليست القرينة لفظا للقرينة معهم ولا غيرها والعلم بعقلها في غير اللفظ والاشارة المستفيد في حق الاعمى مع حسن جوابه بالجميع ولانا لو كتبنا من عندك يحسن الجواب بالجميع مع عدم جميع القراين وهو الجواب عن قرينة الاشتراك لان الاجماع وقع على ان جوابه تعلق بالمشترك من جميع القراين المعينة وذكر ما هو اتم من المطلوب يقتضي حسن الجواب بالنساء والرجال عن قوله من عندك من الرجال لان تخصيص السؤال بالرجال لا يدل على عدم الحاجة عن السؤال عن النساء ومع الدلالة كالمتصل لكونه عرضه بالسؤال عن الجميع احتمال ان يكون غرضه السؤال عن البعض والسكوت عن الباقي قوله ليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن البعض على الاشتراك قلت للاجماع ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كان حقيقة في الخصوص لكان حقيقة في جميع مراتبه فكان يحسن الاستفهام عن جميعها لم يكن كذلك فعلم انها ليست للاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك والسؤال لم يقع عن التصديق حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصور بقوله من عندك معناه اذكر لي الجميع ولا تخل احدا منهم الا وذكره وهنا لا يحسن الجواب بلا او نعم

المطلب الثالث في ان صيغتي ما ومن في المجازاة للعموم ويدل عليه وجوه الاول لو كان مشتركا لما حسن لفظا لاجمع الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة لكنه حسن على عدم الاشتراك الثاني صح استثناء كل واحد من العقلاء من قوله من دخل داري فاكرمه الثالث لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبدت عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكر عليه صلى الله عليه وآله حتى نزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا يقال السؤال خطأ لان ما لما لا يعقل لانا نمنع ذلك لقوله تعالى والسماء وما بناها

المطلب الرابع في النكرة المنفية النكرة في معرض النفي للعموم لوجوه الاول صحة الاستثناء والثاني انا ادعوا تكذيب ما احلت شيئا قالوا قد احللت كذا وكذا اكذبوا احلت شيئا قالوا ما احلت شيئا والاثبات الجزئي قطعا فلو كان السلب لم يناقضا ما عرفت من عدم التناقض بين الجزئيين ولهذا لما قال الله تعالى تكذيبا للكفار عن السلب الكلي حيث قالوا ما انزل الله على بشر من شيء جاء بموجبة جزئية فقال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الثالث لو لم يكن للعموم لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة ما عدا الله تعالى الرابع الاجماع من العلماء على التمسك بتحريم نكاح كل عمة وكل خالة بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتحريم قتل كل صيد بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يقتل القاتل ولا يقتل والد بولده ولا يقتل مومن بكافر الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولما نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون الاية قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا ما قال فنزل غير اولي الضرر فعقل الضرير عموم لفظ المومنين ولما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قال الصحابة فانا لم يظلم نفسه فبين انه ان المراد الشرك ان قالت النكرة المثبتة اما ان يقال انها للعموم على سبيل الجمع او الخصوص او مطلقا والاول باطل بالاجماع فان احدا لم يقل انه رايت رجلا مستغرق كل رجل جمعا واما الثاني والثالث فنقول ان كان موضوعها الخصوص بعينه كان مجملا وان كان موضوعها الواحد غير معين فنفيها انما يحصل باستغراق النفي وعمومه لعدم التعاند بين اثبات حكم لشخص ما ونفيه عن شخص ما وفي هذا الموضع بحث لطيف ذكرناه في كتبنا المنطقية

تذنيب النكرة المثبتة في معرض الخبر لا تستعمل للعموم على الجميع ولا على البدل مثل جاءني رجل اما الجمع فظاهر واما البدل فلان الاخبار وقع عن مجيء شخص بعينه فلا يتبع واما في معرض الامر فللعموم على البدل مثل اعتق رقبة للاجماع على الخروج عن العهدة باي رقبة كان ولولا العموم لما كان كذلك

المطلب الخامس في ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم الجمع اذا دخل عليه لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد العموم خلافا للواقفية وابي هاشم لنا وجوه الاول ان الانصار لما طلبوا الامامة لانفسهم احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش وسلم الانصار تلك الحجة ولولا العموم لما تمت مع التقدير بعض الائمة من قريش فلا ينافي طلبهم من غيرهم بخلاف كل الائمة من قريش الثاني لما قاتل ابو بكر مانعي الزكوة انكر عمر بقوله ص امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ولم ينكر عليه ابو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وقال اليس قد قال عليه السلام الا بحقها والزكوة من حقها الثالث صحة التاكيد بالجمع يؤكد ما يقتضي العموم وجب ان يفيد اما الاول فظاهر لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما الثانية فلانه يفيد التاكيد الاستغراق بالاجماع ولو كان كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التاكيد لان التاكيد يفيد تقوية المعنى الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما حصل بالتاكيد كان تاثير هذا اللفظ في اثبات حكم جديد فكان ابتداء وضع مستانف لا تقوية الاول فلا يكون موكدا لا يقال ينتقض بتاكيد جمع القلة بصيغ المؤكدات بل وتاكيد النكرة عند الكوفيين فانهم نقلوا تعرف النكرة فيهما اجمعوا ذلك كله لا يفيد الاستغراق فلو كان التاكيد يدل عليه لخرجت اللفظة عن مدلولها بالتاكيد فيكون منقضا لا تاكيدا ولان سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة لانا نقول نمنع تاكيد القلة والنكرة على قول البصريين ولان الدلالة تاكيد العموم لافادته جميع اجزائه ونص سيبويه محمول على الجمع الخالي من اللام الجنسية الرابع لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى من البعض فكان مبهما ولا يجب صرفه الى الكل لتحصل المعرفة لانه معلوم للمخاطب واما بطلان التالي فلان اهل اللغة قالوا ان الالف واللام اذا دخلا على الاسم صار معرفة لا يقال انما دل النكرة جمعا من الجنس افاد اللام تعريف ذلك الجنس لانا

نقول هذه

نقول هذه الفايدة كانت حاصلة قبل اللام فان قولك رايت رجالا افاد جنس الرجال لا غيرها فلو كان اللام اذا دخل على الاسم فايدة سوى الاستغراق الخامس يصح استثناء اي عدد شئنا فهو يفيد العموم على ما تقدم السادس كثرة المعرف اكثر من كثرة المنكر فيكون للعموم اما الصغرى فلصحة جاء رجال من الرجال دون العكس والمنتزع منه اكثر من المنتزع واما الثانية فلان المفهوم من المعرف اما الجمع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل من الكل الا ويصح انتزاعه من الكل فثبت انه للكل لا يقال اللام العهدية نعم فكذا الجنسية اما الاولى فلانه من قال من غير عهد ذكر رجال معينين ثم قال احد لك من الرجال عقلاء فهم جميعهم لانه الذي جرى ذكره من الجميع فليس انصرافه الى البعض اولى من انصرافه الى الاخر واما الثانية فلان الجنس هو المتعارف اذا لم يكن معهود كان الجمع لعدم اولوية البعض احتج المانعون بوجوه الاول لو كان للعموم لكان استعمالها للعهد مجازا او اشتراكا وهما خلاف الاصل الثاني يلزم التكرير في جمع كل الناس والنقض في بعضهم الثالث جمع الامير الكتاب مع انه لم يجمع الكل والا الحقيقة فهذه الصيغة حقيقة فيما دون الاستغراق فلا تكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك الرابع اذا اعار في بحال اقتضى جمعا من الرجال غير مستغرق فاللام افادت التعريف فيه لا الاستغراق الخامس لو افاد الاستغراق لكان قولنا فلان يلبس الثياب بمنزلة يلبس كل الثياب فنقيضه وهو فلان لا يلبس الثياب صادق في يحسن الملاقة على كل احد اذ كل احد لا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغة لا يستحسنون اطلاق ذلك الا على من لا يلبس شيئا من الثياب فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يفيد الجنس فنقيضه يفيد نفي الجنس اصلا وكذا ينبغي ان يوصف كل احد بانه لا يباشر النساء ولا ياكل الطعام لعدم مباشرته لجميع النساء والجواب عن الاول ان اللام للتعريف فيصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك معهود حمل عليه لان السامع به اعرف والا حمل على الجميع لانه بالكل اعرف من البعض لعدم الاولوية وعن الكل سلمنا لكنه مجاز في العهد لافتقار الحمل عليه الى قرينة وهو من علامات المجاز وعن الثاني انه تاكيد وتخصيص لا تكرير ونقض وعن الثالث انه تخصيص بالعرف مثل من دخل داري اكرمه فان العرف اخرج اللص وعن الرابع لا منافاة بين افادة التعريف والاستغراق خصوصا وقد بينا انه متى حمل على بعض غير معين نقض ذلك التعريف بجهالته وافادة الجنس حصلت قبل اللام وعن الخامس ان النفي ورد على اللبس الكلي فهو سلب جزئي لكن معه صدق السلب الكلي فيحمل عليه في ما عهد فيه السلب الكلي وما ذكر من الامثلة فقد عهد فيه السلب الكلي ويحمل عليه

المطلب السادس في بقايا صيغ العموم فمنها الجمع المضاف مثل عبيدي احرار لعتق عبيده لما تقدم من الاستثناء وغيره ولقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله واهلك واقره تعالى على ذلك واجابه بما دل على انه ليس من اهله فلولا ان اضافة الاهل الى نوح للعموم لما صح ذلك ولقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية فهم ابراهيم ع من اهل القرية العموم حيث قال ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثناء امراته من الناجين ولما احتجت فاطمة عليها السلام على ابي بكر حيث منعها من فدك والعوالي في حق ميراثها من ابيها ص بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى رواية رواها عن النبي ص نحن معاشر الانبياء لا نورث وايضا لو قال عبيدي احرار لعتق جميع عبيده وكذا نسائي طوالق تطلق كل امراة له بالاجماع ولو لم يكن للعموم لم يجب ذلك ومنها الكناية كقوله فعلوا فانها تفيق مكنيا عنه والمكنى عنه فيكون للاستغراق فكذا ما يكنيه والكناية تابعة ومنها اذا امر جمعا بصيغة جمع افاد الاستغراق فيهم لان السيد اذا امر غلمانه بقوله قوموا استحق من يتخلف من القيام الذم ولولا العموم لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك من القرينة لانها تكون من لوازم الصيغة تثبت المطلوب وان كانت من عوارضها فانا نعرض بها

الفصل الثاني فيما الحق بالعام وليس منه وفيه مباحث الاول ان الواحد المعرف بلام الجنس ليس للعموم ذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء الى ان المعرف باللام للعموم سواء كان مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هاشم وجماعة المحققين الى انه للجنس لا للعموم لنا وجوه الاول عدم تبادر العموم الى الفهم في قال لبست الثوب وشربت الماء الثاني لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان للعموم لصح كما جاز جاءني الرجال كلهم اجمعون وفيه نظر لاحتمال الاشتراط لتطابق الصيغ الثالث لا ينعت بنعت الجمع فلا يقال جاءني الرجل العاقلون وقولهم الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا لكان الدنانير الصفر لما كانت حقيقة كان الدنانير الاصفر خطا او مجازا وفيه ما تقدم البيع من حيث هو جزء من مفهوم هذا البيع فحل هذا البيع يستلزم حل جزئه فلو كان للعموم لزم اباحة كل بيع وهو معلوم البطلان لا يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم لو تجرد عن لفظ التعيين او انه يقتضي العموم لكن لفظ التعيين يقتضي خصوصه لانا نقول العدم لا مدخل له في التاثير وفيه نظر لانه شرط لا موثر والاجود ان عدم القرائن ينافي العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب عن الثاني الرابع المطلق انما يدل على الماهية من حيث هي هي والماهية غير وحدتها وكثرتها غير تلك الماهية كانت تجامع العموم كما تجامع الخصوص فان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع جميع هذا الانسان ليس في الفردات بالماهية يخرج عن عهدة التكليف بالعمل بذلك النص فلا دلالة للفظ على العموم احتجوا بوجوه الاول يجوز الاستثناء فيكون للعموم اما الاولى فلقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واما الثانية فلان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب كما تقدم الثاني الالف واللام للتعريف وليس لتعريف الماهية لحصوله باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا البعض من مراتب الخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع الثالث ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية لانه في قوله والسارق والسارقة مشعر بان استحقاق القطع لمجرد السرقة وكذا واحل الله البيع مشعر بانه انما كان حلالا لكونه بيعا وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم علته الرابع اختلف الناس بين قائلين بثبوت العموم في الواحد والجمع وبين قائلين بعدمه فيهما فالقول بالفصل خارق للاجماع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك والجواب عن الاول انه مجاز لعدم الاطراد

لقيد ذات الانسان الا المؤمنين ولا ملاه اخص المالم جميع افراد النوع الا المؤمنين جاز الاستثنا وعن الثاني ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية ونفس الماهية لا يقتضي الكثرة وفيه نظر لانه تعيين الماهية قد استفيد من المنكر والاجود لو يقال المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين والالف واللام دلالة على عدم الافادة والكثرة وعن الثالث بالمنع من اشعاره بالعلية سلمنا لكن ذلك يكون دليلا منه الادنى ولا نزاع فيه وعن الرابع بالمنع من الاجماع وانا نعلم ما ذكره من قول الشيخين ومن تبعهما فقط على انا نمنع من الفرق بين المسلمين اذا جمعهما طريق واحد ولا طريق واحد هنا **البحث الثاني** في الجمع المنكر وفيه مطلبان الاول في ان اقل الجمع الثلثة وهو قول ابي حنيفة والشافعي واليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي وقال الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي ان اقله اثنان فهو مذهب زيد بن ثابت ومالك وداود وقاضي ابي بكر والاستاد وابي اسحق وقال الجويني يمكن رد لفظ الجمع الى الواحد والتحقيق انه نقول هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي يعنيه والثاني ان يقال الالفاظ الموصوفة بانها جمع هل يفيد الاثنين حقيقة ام لا نحو قولنا جاءوا ورجال اما قولنا جمع فانه يفيد من حيث الاشتقاق ضم الشيء الى الشيء وهو في اللغة الفاظ مخصوصة نحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنية واما قولنا جاءوا ورجال فانه يفيد ثلثة فصاعدا ولا يفيد الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع فيه لنا وجوه الاول فرق اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنية الثاني فرقوا بين الضميرين فقالوا في التثنية قاما ويقومان وفي الثلثة فعلوا ويفعلون وفي الامر للاثنين افعلا وفي الثلثة افعلوا وفيهما نظر للفرق في بعض صور الثلثة والزائد عليها الثالث نعت الجمع بالثلثة فما زاد دون التثنية وبالعكس فيقال رجال ثلثة وثلثة رجال ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال ولا رجال عاقلان ولا رجلان عاقلون وفيه نظر لارادة التطابق لفظا الرابع يصح ما رأيت رجالا بل رجلين ولو كان حقيقة فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لدلالة الاضافة الاضرابية على التجوز الخامس لو قال لله علي دراهم لزمه ثلثة فما زاد وكذا الوصي او نذر وفيه نظر للمنع السادس روي عن ابن عباس انه قال لعثمان لم ترد الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ولولا ان ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا انكر عليه مع انه كان من فصحا العرب احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا [illegible] ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون واراد به موسى وهرون عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وكان له اخوة فلامه السدس والمراد الاخوين الثاني الاثنان فما فوقهما جماعة الثالث معنى الاجتماع حاصل في الاثنين الرابع لو اخبر الاثنان عن نفسهما قالا فعلنا وفعلنا كما تقول الثلثة الخامس لو اقبل عليه رجلان في مخافة فقال اقبل الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر مضاف تارة الى الفاعل واخرى الى المفعول واذا اعتبرنا الحاكمين مع المحكوم كانوا ثلثة فالكناية وقعت عن الجمع وفيه نظر فانا نمنع صحة اضافته الى الفاعل والمفعول معا ولو صح اضافته الى كل واحد منهما منفردا والجواب الاول للسيد المرتضى ونقل عمن تقدم جوابين احدهما انه للتعظيم والثاني انه اضاف الحكم الى ساير الانبياء المتقدمين واعترضه بان التعظيم لم الذين حدث منه ولم يجر العادة بان يقول من الاثنين قاموا ويضيف اليهما انا لنا وفيه نظر فان التعظيم باعتبار اقامة الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالنون وقد ورد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وغيرهما والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير يقول هذا خصم وهذان خصم وهؤلاء خصم بلفظ واحد وفيه نظر فانا لا نسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن القضية صدقوا انهما اثنان والتثنية وحكاية حالها فصدق ضمير الجمع في تسوروا واما على صدق الجمع على الاثنين وكذا ففزع منهم ثم يعلم ما ذكرتم وجوابا عن قوله هذان خصمان اختصموا وعن مراد من قوله انا معكم مستمعون وللاخ الثالث شمعون الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي مراد من قوله ان ياتيني بهم جميعا والطائفة تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة بالحقيقة وعلى الميل الموجود فيه بالمجاز فيقال للمنافق ذو قلبين كما يقال ذو وجهين ولسانين ولمن لا يميل قلبه الا الى واحد له قلب واحد ولسان واحد ولما خالفا امر الرسول بما يامر وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فاطلق عليهما اسم القلوب لان القلب لا يوصف بالصغو بل يوصف بالميل وللجمع مع الاخوين للاجماع لا للاية والحديث يدل على ادراك فضل الجماعة وانه نهي عن السفر الا في جماعة ثم قال الاثنان فما فوقهما جماعة لجواز السفر والجماعة لم يقع فيما يعنيه لفظ الجمع بل ما يتناوله لفظ الرجال وانه يحتمل مسمى الاخوة وانها ليست ماهيته اشتقاق لفظ الجماعة في الثلثة فان وجدت الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق لانه قياس في اللغة ولهذا لم يجب في القارورة ولفظ ما لا يدل على الجمع ان الواحد يصح ان يقول نحن فعلنا وليس بجمع وفيه نظر فان الواحد انما يجري فيه ذلك لان قصد التعظيم لنفسه بان يقاوم الجماعة ويساويهم في الكثرة ولو كان واحدا والحقيقة تبقى للمثنى في هذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق في الواحد فيقول جاء الرجال مجازا كما في الاثنين **المطلب الثاني** في ان الجمع المنكر ليس للعموم بل يحمل على اقله خلافا لابي علي فانه قال انه للعموم لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وهكذا ويكون تقسيمه اليها موردا للتقسيم مشتركا بين الاقسام ومغايرا لكل واحد منها وغير مستلزم لها واللفظ الدال على ذلك المورد لا اشعار له البتة بشيء منها اما الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لانه اذا قصد الاكثر دخلت قطعا احتجوا بوجوه الاول حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية الثاني لو اراد المتكلم البعض لعينه ولما كان مراده مبهما وهو باطل الثالث يصح استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن الاول انه حقيقة في الجمع الثلثة من غير بيان عدم الزيادة ووجوده وهو مشترك بين الثلثة لا غير وبين الثلثة مع غيرها واللفظ الدال على القدر

المشترك لا دلالة

المشترك لا دلالة له البتة على شيء من جزئياته فضلا من ان يكون حقيقة فيها وعن الثاني المراد في الجمع المنكر كالمراد في النكرة فكما لا يجب التعيين هناك الا مع اسم الجنس المعين كذا هنا وعن الثالث المنع من صحة الاستثناء لكل عدد سلمنا لكن المانع هنا عدم الصلاحية **البحث الثالث** في نفي الاستواء ذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فانه يقتضي نفي المساواة في جميع الامور ومنعه ابو حنيفة فقال الاول يقع التفاوت ولو من وجه ولهذا صدق نفي المساواة ويتفرع على الخلاف القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يثبت والا لزم تساويهما واثبته ابو حنيفة وللقائل الاول ان يحتج بوجهين الاول الجملة نكرة وقد دخل عليها النفي فيكون عامة كغيرها الثاني اذا قلنا لا مساواة بين زيد وعمرو فقد دخل النفي على مسمى المساواة على بعض المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون بوجوه الاول نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها والدال على القدر المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات الثاني اطلاق لفظ المساواة لم يصح على تقدير الاستواء من كل الوجوه والا لوجب صدقها على كل شيئين فرضنا من المتناقضين اذ ما من شيئين الا ويصدق مساواتهما في بعض الاشياء كالشيئية والمعلومية وسلب ما عداهما عنهما واذا صدقت المساواة بين كل شيئين لم يصدق نقيضها بينهما وحينئذ يكون نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي جزئي فقولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من كل الوجوه الثالث لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لا بد وان يستويا في شيء ما حتى النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب الجزئي السالب والتحقيق ان نفي المساواة من الامور الاضافية لا تعقل الاضافة الا معها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقتضي بان الاطلاق عائد الى الجميع فنفيه لا يفيد العموم والا وجب والوجوه التي نقلناها من الطرفين لا يخلو من دخل اما الاول فان الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جزئيا لم يقتض النفي العموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد عمرا يقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد واما الثاني فكذلك فان نفي مطلق المساواة يقتضي عموما لا عموم للمنافي واما الثالث فان المساواة اعم من المساواة من كل وجه ومن المساواة من بعضها والدال على المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات فنفيه يكون للعموم واما الرابع فانه معارض بمثله فان نفي المساواة انما يصح على تقدير نفيها من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وهما غير متساويين من بعض وجوه واذا صدق النفي جزئيا كان نقيضه جزئيا واما الخامس فان الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل على المجاز فنقول ان امكن نفي المساواة من كل وجه بطل منعكم والا وجب الحمل على المجاز فيكون الحقيقة في الوجوه لا يخرج اللفظ عن وضعه واما السادس فالمعارضة بمثله فان نفي المساواة للعموم والا لم يستقم اخبار بنفي المساواة لعدم الاختصاص وقيل انه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في صفة من الصفات واجيب بان نفي الاستواء مطلق واصحاب الجنة واصحاب النار مطلق بصفاتهم وانه يعلم بالبديهة انه في افتراقهما انهما يتباينان في بعض الصفات وعن اجابة قاضي القضاة عن تمسك الشافعي بالاية بانا نعلم استواءهم في صفات الذات فنعلم انه اراد لا يستويان في بعض الصفات فاذا لم يذكر ذلك البعض صارت الاية مجملة وقد ذكر في الاية الافتراق في الفوز فيجب حمل الاية عليه اعترضه ابو الحسين بانا لو سلمنا ان الاية تفيد نفي اشتراكهم في ذلك الصفات اجمع لم يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم اذا خرج بعضه لم يمنع من التعلق بباقيه **البحث الرابع** في الخطاب المتصدر بالنبي صلى الله عليه وسلم اذا ورد خطاب مصدر بالنبي صلى الله عليه وسلم مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو قول الشافعية وقال ابو حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا مع الامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا ان الخطاب المخصوص بواحد لا يدل على حكم غيره في وضع اللغة فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجه اليه لا يكون خطابا في حق الباقي ولهذا لا يصح ذمهم على ترك ما امر به ذلك البعض وايضا لو تناول غيره لكان اخراج ذلك الغير تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يمكن ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له وهو مفسدة في حق غيره وكما خص النبي صلى الله عليه وسلم باحكام لم يشاركه فيها احد من امته ومع امتناع ايجاد الخطاب بوجوب الاختلاف في الحكم والمقصود يمتنع التشريك الا بدليل خارجي والمخالفون في ذلك ان ادعوا ان مساواة حكم غيره له مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان ادعوا انه مستفاد من دليل اخر مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وما شابهه فخرج عن هذه المسألة لان الحكم لا يجب على الامة بمجرد خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت ما ادعيناه ان خطاب الامة خاصة لا يتناوله هم احتجوا بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم ثم يامره امر لاولئك القوم ولهذا امر السلطان الوزير بالركوب لمناجزة العدو فان اهل اللغة يعتقدون ذلك امرا للاتباع وكذا اذا اخبر عنه بانه فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه والنبي صلى الله عليه وسلم قدوة الامة ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امرا لاتباعه ويبينه وضوحا يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن وهو يدل على ان خطابه خطاب امته وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبر بان اباحته ذلك لكون مباحا للامة ولو كانت الاباحة مختصة به لم ينتف الحرج عن الامة وايضا لو لم يتعداه الخطاب لم يكن لقوله خالصة لك فائدة والجواب عن الاول يمنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه لغة ولهذا لو صرح امر المقدم ولم يامر الاتباع ولو حلف انه لم يامر الاتباع لم يحنث وما ذكروه من الامثلة امور جزئية استفيد منها امتثال الاتباع لخصوصية الواقع فلذا وقع توقف المقصود على امر الاتباع بخلاف امر النبي صلى الله عليه وسلم بشيء من العبادات او بتحريم شيء من الافعال واية الطلاق ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اولا للتشريف وعن الثاني ان قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الاية تدل على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل على ان نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول قوله زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي صلى الله عليه وسلم كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة رفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك ومن

الثالث ان الغاية نفي الالحاق **البحث الخامس** في الخطاب الى المذكر والمؤنث اللفظان اختص صيغة باحدهما لم يتناول الاخر فلفظ الرجال لا يتناول الاناث وكذا النساء لا يتناول
الذكور ولا احتمال فيهما ان لم يقترن به ما يدل على احدهما كالناس ومثل من دخل الدار من ارقائي فهو حر وكذا الواو في هذه الصيغة او دخلتها في كيلا وقيل
انه مختص بالذكور لقولهم من منان منون ومنة منتان منات وليس بصحيح لما بينا من ان ذلك ليس جمعا وان اقترن به ما يدل على التانيث مثل قمن … ولاك
اجلها وان اقترن به ما يدل على التذكير مثل قاموا والمسلمون لم يتناول الاناث على المذهب الحق لنا انا نجزم بتضعيف الواحد … والمسلم الاناث المؤنث وكذا بتضعيفه
المسلمون وايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف جمع المؤنث على جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم يحسن العطف لعدم الفائدة وفيه نظر يجوز ان عطف الخاص على
العام وفائدته … بل لقصد التنصيص وايضا قالت ام سلمة ان النساء قلن ان الله ما يذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولو دخلتا منع
السؤال والتقرير عليه وايضا روي انه م قال ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون وقالت عائشة هذا للرجال فما للنساء ولو دخلن في الجمع لما صح
السؤال ولا التقرير عليه احتجوا اولا بان اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع واجاب بانه لا نزاع فيما نص اهل اللغة عليه وليس محل النزاع لان اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا …
المذكر وليس في ذلك دلالة على ان صيغة المذكر يجب بحمل المؤنث فيها … لو اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على شمول النساء في تلك الاوامر ولولا …
الخطاب بها لما كان ولما ذكر لاختصاص الذكور بخطاب التذكير كالجهاد واحكامه واحكام الجمعة … خطاب التذكير … ولهن كان خروجهن من هذه الاحكام
الاصل **البحث السادس** في ان المقتضى لا عموم له اعلم ان المقتضى هو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم … بان يكون اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذ لو …
انكان ما يمكن اضماره متعددا … اي واحد منها في اضماره صدق الكلام وهل يجب اضمار الجميع لم لا الحق انه لا يجب … وهذا معنى قول الفقهاء
المقتضى لا عموم له مثاله قوله م رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه م اخبر عن رفع الخطأ والنسيان ويتعذر حمله على حقيقته ضرورة تحقق
الخطا والنسيان من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية ضرورة صدقه م وذلك الحكم المضمر يكون في الدنيا وقد يكون في
الاخرة كرفع التاثيم ولا يمكن اضمارها الا ان الدليل ينفي جواز الاضمار … في الحكم الواحد للضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على اصل المنع … اللفظ يدل على رفع
الجميع لان رفعها يستلزم جميع احكامها واذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي الاحكام سلمنا انه لا يدل لفظا فلا يدل عرفا بيانه
انه يقال ليس للبلد سلطان وليس له ناظر فلا … يراد به نفي الصفات سلمنا لكن يجب اضمار الجميع لانه يجعل وجود الخطأ كعدمه ولعدم اولوية البعض فاما
ان لا يضمر شي البتة وهو باطل بالاجماع او يضمر الجميع وهو المراد لانا نقول انما يلزم اللفظ نفي جميع الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ فاذا لم يكن منفيا لم يكن …
الجميع والاصل في الكلام الحقيقة وفيه نظر لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجاز لها وهو الجميع والتحقيق يرجع هذا الى التعارض بين المجاز والاضمار
العرف … ليس المراد في قولنا ليس للبلد سلطان نفي الجميع … نفي الجميع وان كان اقرب الى الحقيقة لكنه يوجب تكثير مخالفة
الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان وعدم الاولوية انما يلزم لو اضمرنا واحدا معينا ولسنا نقول به بل يضمر واحدا لا بعينه والتعيين من
الشارع … يلزم الاجمال وهو على خلاف الاصل لانا نقول … اضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار … مخالفة الدليل على ما تقدم فكل منهما على خلاف
الاصل ثم اصولنا ان كانت الحجة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية فهو كما نحن في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار … مع ما ذكروه عكس
التمسك به لو كان راجحا وما ثم التمسك به على تقدير ان يرجح مما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد وايضا الاجمال انما يلزم لو لم يظهر اولوية اضمار
البعض … اكثر ما يجب اضماره فيه … من جهة العادة ما هو المضمر فلا اجمال **البحث السابع** في الفعل المتعدي اعلم ان الفعل المتعدي مثل
اكلت وان اكلت فانت حر لا بد له من مفعول وقد اختلفوا فذهب الاشاعرة والامامية الى ان مفعوله عام … يتم جميع الماكولات وقال ابو يوسف وابو حنيفة
انه لا يتم الجميع وتظهر الفائدة في انه لو نوى ماكولا معينا … عند الاشاعرة والامامية حتى انه لا يحنث باكل غيره لان اللفظ عام يقبل التخصيص … وعند
ابي حنيفة لا يقبل التخصيص لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم هنا حجة القائلين بالتعميم ان النفي كما في قوله والله لا اكلت ان الفعل … يتعدى
اليه بصيغته ووضعه فاذا قال لا اكلت فقد نفى حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لم يكن نفيا لحقيقة الاكل من حيث
اكل وهو خلاف دلالة اللفظ واذا ثبت دلالة اللفظ على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى الماكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص
اما في طرف الاثبات … ومطلق الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق … شايعا في جنس المقيدات
الداخلة تحته فكان صالحا للتفسير وتقييده باي واحد منها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة صح تقييدها بالمؤمنة ولولا دلالة المطلق على المقيد دلالة ما لما
صح تفسيره به وايضا احتجوا على انه لو قال ان اكلت … محتملة للتخصيص فكذا لو قال لا اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه لا محالة على
الاول ان حقيقة الاكل لا يتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة الى المكان والزمان ومع ذلك لو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان
المصدر هو الماهية وهي لا تقبل التخصيص واما قوله ان اكلت … في الحقيقة مصدر … والمصدر ماهية … النكرة والوحدة خارجان

الماهية وكونه

الماهية وكونه منكرا للسبب وصفا … بل معناه ان القائل ماهيته والذي يكون متعينا في نفسه لكن المتكلم ماهيته قابل للتعيين فقد نوى ما يحتمله
اللفظ لانا نجيب عن الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الطرفين وبالفرق فان الفعل متعد اليهما … لكن اللفظ الاصلية بالوضع …
تخصيص لفظه به لان التخصيص هو حمل اللفظ على بعض مدلوله … بخلاف الماكول … الالتزامية وغيرها والجميع قابل للتخصيص وعن
الثاني بان المحكوم عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له في الاذهان والا لما حنث بالاكل الخاص … بل المراد الاكلات
الاكلات المعينة التي يمكن وقوعها في الاعيان اي واحد منها … لفظ الاشعار له بغير المعين صح تفسيره به حجة القائلين بعدم التعميم ان نية التخصيص لو صحت
لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطل تلك النية اما بطلان الملفوظ فلانه هو الاكل وهو ماهية واحدة لانه مشترك بين اكل هذا الطعام
وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فماهية الاكل من حيث هي هي مغايرة لقيد هذا وذاك وغير مستلزم لها والمذكور لفظا هو الماهية وهي لا تقبل التعدد
يقبل التخصيص نعم الماهية اذا اقترنت بهذا وذاك … من العوارض الخارجية تعددت وقبلت التخصيص لكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تقبل التخصيص
لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل منه ومن تلك الماهية غير ملفوظ واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في غير الملفوظ فانه وان كان جائزا لكن …
ان الدليل الشرعي منع منه لان اضافة ماهية الاكل الى ماكول معين تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذا والى
هذا المكان وذاك اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ثم الاجماع على عدم قبول التخصيص في المكان والزمان فكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحتياط
في تعظيم اليمين ومما تقدم يعرف الجواب على التقديرين **البحث الثامن** في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
في المقال كقوله م لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا منهن وفارق سايرهن ولم يسال عن كيفية العقد عليهن هل وقع دفعة او مرتبا فكان
اطلاق القول دالا على عدم الفرق بين الترتيب في العقود وبين حصولها دفعة ولا فرق بالتفصيل … انه م … خصوص الحال فحينئذ القول بالعموم
ولا يتم الفرق وان لم يعلم ذلك … العموم لاحتمال انه م عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته م **البحث التاسع** في العطف على العام
على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه التشريك مطلقا … بين الخاص والعام قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن … ثم قال وبعولتهن احق بردهن
في ذلك وهو خاص وفيه نظر فان الكناية هنا عائدة الى المطلقات المذكورة اولا … حكم المعطوف في الرجعيات فيكون المعطوف عليه هو الرجعيات
ايضا على ان المانع ان يمنع كون هذا معطوفا على المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة اخرى فله طلب غير هذا المثال **البحث العاشر** في الخطاب الشفاهي اختلف الناس في ان
نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا هل هو خطاب للموجودين في عصره م او هو عام لهم ولمن بعدهم فذهب المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية الى انه مختص
بالموجودين في عصره م فلا يثبت حكم في حق الموجودين بعده الا بدليل اخر وذهب الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم حجة الاولى
وجوه الاول الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ولم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين الثاني الصبي والمجنون … والصبي اقرب
الى الخطاب لوجودهما واتصافهما بالانسانية واصل الفهم وقبولهما التاديب بالضرب وغيره مع ان المخاطبة لهما سفه فكيف للمعدوم الذي هو … حجة الاخر
وجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله م بعثت الى الاسود والاحمر وقوله م حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الثاني لو لم يكن خطابه م متناولا لنا
لم يكن رسولا الينا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثالث اجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم من تابعيهم على الاحتجاج في المسائل الشرعية على من وجد
بعد النبي م بالايات والاخبار المنقولة عنه م ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعده لما يمكن التمسك بها فيهما والاجماع لا ينعقد على الخطا الرابع كان م
اذا اراد تخصيص احد بحكم نص عليه وبينه كقوله م لابي بردة تجزي منك ولا تجزي عن احد بعدك وخصص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير … فلم يبين
التخصيص علم العموم والفريق الاول حكموا في حقنا بحكمه م وبالايات الواردة في حق من شافههم م بالخطاب بالعلم الضروري بذلك من دين محمد م ثم اجابوا عن
الاول بان الناس والجماعة والاسود والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان فيخص بالحاضرين … صورة النزاع فلا يجوز التمسك به فيه خصوصا النص
الدال على كونه م مبعوثا الى الناس كافة انما يلزم لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل تتحقق
بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف الاخرين بنصب الدلائل والامارات واجتهاد المجتهد استخراج احكام بعض الوقائع من بعض لكثرة الاحكام الشرعية وعدم النص
على كل واحد منها عينا وكثرة الوقائع ولا يلزم من ذلك ان لا يكون النبي م رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي لم يثبت بالنصوصية من خطابه فكذا في الاحكام التي
لم يثبت بالخطاب شفاها الا بالدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي م … الخطاب … حجة بالدلائل … فان كان
كان الخطاب للموجودين في زمن النبي م لا يتناول من بعده فقد تعذر الاحتجاج به عليه لانا نقول يمكن معرفة كونها حجة بالنقل من النبي م انه حكم يكون … على من
بعدها وبالاجماع المنقول من الصحابة وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الاجماع على انا مكلفون بمثل ما كلفوا به اما على انا مخاطبون بذلك
الخطاب فممنوع وذلك لان الله تعالى عرفنا انا مكلفون حال وجودنا بمثل تكليف من عاصر النبي م لان الخطاب المعدوم ممتنع بالضرورة فيجب اعتقاد استناد اهل الاجماع

بالنصوص من جهة معقولها الا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة ص الرابع ان التخصيص لغاية في قطع الالحاق **البحث الحادي عشر** في رواية الراوي ويشتمل على مسائل الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر لا يفيد العموم في كل غرر وكذا قضى ع م بالشفعة للجار لا يقتضي تعميم كل جار وعليه اكثر الاصوليين خلافا لشذوذ لنا انه حكاية والحجة في المحكي لا حكايته ولعل الراوي رأى النبي ع م قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه او كان قضى لجار مخصوص بالشفعة كما نقلته الامامية من ثبوتها للجار مع الشركة في الطريق او النهر فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة وليست بعامة وبالجملة فالاحتمال قائم ومع لا قطع بالعموم ولا على والاحتجاج انما هو في المحكي لا الحكاية ويمكن ان يقال ان كان الراوي من اهل المعرفة بمفهومات الالفاظ فالظاهر العموم لانه لا ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة تدل عليه والا كان طعنا في معرفته او صدقه اذ هما يقتضيان المنع من ايقاع الناس في ورطة الالتباس فغلب ظن الظن بالعموم فيكون حجة لوجوب العمل بظنيات الادلة النقلية كما تقدم اما قوله ع م قضيت بالشفعة للجار فمعنى الراوي انه ع م قضى بالشفعة للجار فان الاحتمال لو كان قائما الا ان جانب العموم اقوى الثانية قول الراوي انه ع م كان يجمع بين الصلوتين قيل انه يقتضي التكرار في العرف فانه لا يقال كان فلان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة واحدة وكذا لو قيل كان فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار وقيل لا يفيد لان لفظة كان لا تفيد الا تقدم الفعل اما تكرار فلا الثالثة قيل قول الراوي صلى ع م بعد الشفق انه محمول على انه صلى بعد الشفقين الحمرة والبياض وهذا انما يصح لو قلنا ان المشترك يراد به كلا معنييه فكان الراوي قال انه صلى بعد الشفقين وقد بينا انه انما يراد المجموع على سبيل المجاز لكن المجاز على خلاف الاصل لا يصار اليه الا لدليل وح احتمل ان يكون قد صلى بعد الحمرة وان يكون قد صلى بعد البياض فلا يمكن حمل الخبر على وقوع الصلوة بعدهما الرابعة الفعل ان انقسم الى اقسام وجهات فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته وذلك كما روي انه ع م صلى داخل الكعبة فان الصلوة الواقعة احتمل ان يكون فرضا وان يكون نفلا ولا يمكن وقوعها على وجهي الفرض والنفل معا وح لا يمكن الاستدلال به على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم للفعل ولا يمكن تعيين احدهما الا بدليل وكذا اذا نقل الراوي انه ع م كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل احدهما او التعيين فيفتقر الى الدليل واما وقوع ذلك منه ع م مكررا على وجه يعم السفر وغيره فالبحث فيه ما تقدم وقد ظهر من هذا ان فعله ع م سواء كان واجبا او مباحا لا عموم له بالقياس الى غيره الا ان يدل دليل من خارج على التاسي لان الاجماع على وجوب الغسل من التقاء الختانين والمستند قول عائشة فعلته انا ورسول الله ع م فاغتسلنا ولانه ع م كان اذا سئل عن حكم اجاب بما يحصل معرفة ذلك على فعل نفسه كما سالته ام سلمة عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي وسئل عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك ولولا عمومية الفعل لما كان كذلك لانا نقول قد ثبت عموم التاسي به ع م ولا بحث فيه ولان قول عائشة فعلته انا ورسول الله ع م يشعر بعمومية الحكم حيث انها تكون علما في حق الكل وجوابه بفعله عقيب السؤال يشعر بالعمومية والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال **البحث الثاني عشر** في المفهوم قال الغزالي المفهوم على راي من يقول به لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يكون عاما او خاصا وقوله تع ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني والافعال قيل عليه ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت لا تسميه عموما لانه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن العموم فرع كونه حجة فاذا ثبت كونه حجة لزم الحكم بنفي الحكم عما عداه اذ لو ثبت في شيء من المسكوت لانتفت فائدة التخصيص بالذكر والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان مفهومي المخالفة والموافقة عام فيما سوى المنطوق بلا خلاف والغزالي ان اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق ولا خلاف فيه فان النزاع هنا فيه محقق **البحث الثالث عشر** في الجمع المضاف الى الجمع قال الاكثرون ان قوله تع خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال والاقرب المنع لنا ان الصدقة واحدة بعيدة فانه اذا اخذ منها صدقة يحصل الامتثال ولانه لو كان كذلك لوجب ان ياخذ من كل دينار وهو باطل اتفاقا احتجوا بان المعنى خذ من كل مال فيجب العموم والجواب المنع من كلا التفصيل ولهذا فرق بين قولهم للرجال عندي درهم وبين لكل رجل درهم والاصل في ذلك ان هذه الاضافة تقتضي توزيع الجمع على الجمع فلا يجب التعميم في كل فرد من افراد المضاف بالنسبة الى كل فرد من افراد المضاف اليه **الباب الثامن** في الخصوص وفيه مباحث **الاول** في تعريفه قيل الخاص هو كل ما ليس بعام ويدخل فيه الالفاظ المهملة ولان العام والخاص متباينان تنتفي معرفة احدهما بالاخر وينبغي ان يجعلا صنفين لم يكن تعريف احدهما بالاخر اولى من العكس ولان الخاص من الامور الاضافية فالانسان خاص بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك فهو عام الا ان يعني بالخاص الجزئي الحقيقي وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص بانه والتحقيق ان لفظ الخاص قد يكون مطلقا لا بالقياس الى غيره وهو الجزئي الحقيقي وقد يكون اضافيا بالقياس الى ما هو عام ويقال بازائه وهو الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ اخر من جهة واحدة كالانسان فانه خاص يقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس لفظ الحيوان من جهة واحدة واما التخصيص فقال ابو الحسين انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه قيل انه لا يمكن حمله على ظاهره على كل من مذهبي ارباب الخصوص فان الخطاب عندهم يتنزل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شيء منه واما من ذهب الى الاشتراك فلان العمل بالاشتراك في بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض

ما تناوله الخطاب

ما تناوله الخطاب عنه بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما من ذهب الى الوقف فلان اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم وهو صالح لاستعمال في كل واحد منهما فان قام الدليل على انه اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان قام الدليل على انه للخصوص علم انه ما اريد العموم ولا متناولا فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ على بعض محامله الصالحة لها واما من ذهب الى العموم فغايته ان اللفظ حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص فما لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منه وان قام على مخالفتها وامتناع الحمل على الاستغراق وجب صرفه الى المعنى المجازي وهو الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا لحقيقته وهي الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وقولا يمنع كونه مستعملا في معناه المجازي لكونه مستعملا في الحقيقة فاطلاق القول بتخصيص العام وان هذا عام مخصوص لا يكون حقيقة وما يناسب قول ارباب العموم ان التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة هو الخصوص وقول الاشتراك تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص وطعن فيه بانه اي شيء كان يسمى مخصصا واللفظ المصروف من جهة العموم الى الخصوص مخصصا وفيه نظر فان الاخراج كما يكون من الدخول بالفعل كذا يكون من الدخول بالصلاحية والقائلون بالخصوص وان كان اللفظ انما يفيد قطعا الاقل لكن اللفظ صالح للعموم وكذا عند القائلين بالاشتراك والوقف فيتحقق الاخراج حقيقة للصلاحية بدخول المخرج بالتخصيص تحت اللفظ واما القائلون بالعموم فالاخراج عندهم ظاهر اذ اللفظ موضوع للعموم ولولا التخصيص لدخل المخصوص في التناول قطعا او ظاهرا لكن بوجوده منع من الدخول ولا نعني بالاخراج سوى ذلك فقولنا العام مخصوص معناه ان المتكلم استعمل العام في بعض ما وضع له وهذا التوافقية انه اراد به بعض ما يصلح له دلالة اللفظ دون البعض واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد هو ارادة المتكلم لانها المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فان الخطاب انما يصلح للعموم والخصوص يصرف الى احدهما بالارادة واما المجاز فيقال على من دل الدلالة على كونه مخصوصا في ذاته وعلى من اعتقد ذلك وان كان ذلك الاعتقاد باطلا وعلى اللفظ الدال عليه ويقال ان فلانا خص العموم بمعنى انه علم من حاله ذلك بالدليل فقال انه خصه بمعنى وضعه **البحث الثاني** في الفرق بين التخصيص والنسخ قالت المعتزلة الفرق بينهما بالمنافاة في الوقت وعدمه فان النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص ولعل ان النسخ في الحقيقة راجع الى نوع تخصيص لانه رفع الحكم بعد ثبوته في زمان ما فيكون تخصيصا للحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص وقد ذهب قوم الى ان التخصيص ليس جنسا للنسخ واعتبر في التخصيص امور لفظية لوجوه بها من كونه جنسا وهي سبعة الاول التخصيص انما يكون فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ الثاني يصح نسخ الشريعة باخرى ولا يمكن ذلك في التخصيص الثالث النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك الرابع النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص فانه قد يجب فيه المقارنة الخامس التخصيص انما يكون في جملة والنسخ يدخل على العين الواحدة السابع النسخ قد يكون بالفعل بخلاف التخصيص واما الفرق بين التخصيص والاستثناء فرق ما بين الخاص والعام وقيل ان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد والتخصيص ليس كذلك ولان التخصيص يجب بقرائن الحال فيقول رايت الناس ونعني بهم البعض دون الجميع والاستثناء لا يحصل بالقرينة ولان التخصيص يجوز تاخيره لفظا ولا يجوز الاستثناء والوجه ما قلناه من ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء **البحث الثالث** فيما يجوز تخصيصه وقد عرفت مما سلف ان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب فلا بد وان يكون ذلك الخطاب فيه عموم وشمول اما مطلقا او بالاضافة فان ما لا عموم فيه البتة بوجه ما لا يصح فيه التخصيص لانه لا يعقل بعض يخرج منه كقوله ع م لابي بردة تجزيك ولا تجزي احدا بعدك لا يعقل التخصيص في الحكم الاول لعدم تعدده بالنسبة الى الشخص المفعول لا بالنسبة الى متعلقات الفعل من الظرف وغيره فيصح التخصيص فيه واذا امر فقيل الذي بينا او اكرمنا ولهما ان يكون عمومه من جهة اللفظ وقد يكون من جهة المعنى وهو ثلثة الاول العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف ياتي الثاني مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب ويقبل التخصيص ان لم يخل بالنص على الملفوظ كنفي الاثم ان لم يغرب وقتل الوالدين ان ندما ... الثالث مفهوم المخالفة ويقبل التخصيص مطلقا لانه بعينه انتفاء الحكم عن المسكوت عنه فيجوز قيام دلالة على ثبوته في بعض افراده اذا ثبت هذا فلا فرق بين الامر والخبر اذا اشتملا على شمول وعموم في جواز تخصيصهما واطلاق لفظ العام فيهما لارادة الخاص وقد حكي ان قوما منعوا من ذلك في الامر والخبر معا والمحققون على جوازه فيهما اما الخبر فلان المقتضي لقبول التخصيص فيه موجود والمانع لا يصلح للمانعية فوجب القول بجوازه اما الاول فلان قبول التخصيص انما هو من حيث العموم والشمول وجواز ارادة الخاص من العام على سبيل المجاز واما الثاني فلان التجوز غير ممتنع في ذاته ولا لازم من فرض محال لان الكلام من حيث الوضع فانه يصح ان يقول اللغوي جاءني كل الناس وان تخلف بعضهم ولا بالنظر الى الداعي والاصل عدم كل مانع سوى ذلك وايضا الوقوع دل على جوازه وقد ثبت كقوله تع الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم يجعلها رميما وقوله تدمر كل شيء واوتيت من كل شيء الى غير ذلك من الايات احتجوا بانه يوهم الكذب فانه اذا اراد بالعام بعضه بالخبر لزم ذلك لما فيه من مخالفة الخبر للمخبر ولو كان يجوز اطلاقه على التخصيص مانعا من كونه كذبا لم يوجد كذب البتة والجواب لا كذب مع قيام دليل التخصيص واما الامر فلا نقل ولقوله تع اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة منه وكذا

قد يجوز تخصيص بخبر الواحد والقياس بخلاف النسخ السادس التخصيص

قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع عدم قطع كل سارق وعدم جلد كل زان وغيرها من الايات احتج المخالف بانه يوهم البداء والجواب لا بداء مع قيام المخصص وقد بينا انه تعالى يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب بالحقيقة وفي القران ضروب كثيرة من المجاز واكثر عمومات القران قد اريد بها الخصوص حتى قيل انه لم يرد عام وهو مخصص الا في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم ولما ثبت انه تعالى حكيم وجب ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة زائدة على وجهها في الخطاب بالحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعرض لزيادة الثواب باشتمال النظر في ذلك والفكر على زيادة مشقة يستحق به زيادة الثواب كما نقوله في حسن الخطاب المتشابه ويجوز ان يعلم انه يتقي من عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه فيكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول عن الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز لا بد له من غرض زائد ولو كونه افصح وابلغ واعجز البحث الرابع في نهاية التخصيص اتفق الناس كافة على جواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازاة الى الواحد واختلفوا فيما عداها فحكي عن ابي بكر القفال انه لا يجوز تخصيص الجمع المعرف بحيث لا يبقى الا اقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد وقال ابو الحسين البصري انه نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل اللغة يستقبحون قول الرجل اكلت كل الرمان من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلاثة ولا كذا لو حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ احتج من جوز بانه انما يكون مستهجنا اذا لم يكن مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ ولم يقترن به قرينة واما اذا اراد الواحد مع قرينة فلا للنص والاطلاق اما النص فقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي واما الاطلاق فلصحة قول القائل اكلت الخبز والمراد به ما حصل من جنس مدلولات العام وفيه نظر فان الاول اريد به التعظيم والثاني ليس للعموم فيصح ارادة الوحدة منه لكونه للماهية احتج الاخرون بوجوه الاول استعمال العام في غير الاستغراق على سبيل المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد نفسه وحده الثالث قال عمر لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك بالفي فارس فاطلق اسم الالف الاخرى والمراد بها القعقاع الرابع لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان امتناعه لان الخطاب يصير مجازا او لعدم استعماله في حقيقته ولو كان احدهما مانعا لزم امتناع تخصيص العام مطلقا لانه يكون مجازا في الباقي وغير حقيقة فيه وهو باطل بالاجماع الخامس قد وقع الخلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلاثة فيحمل العام بعد التخصيص عليه السادس لو قال اكرم الناس الا الجهال جاز ولو لم يبق الا الواحد والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وعن الثاني انه مجاز على الترك لولاه الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وعن الثالث ان عمر قصد قيام الواحد مقام الالف وليس بتخصيص وعن الرابع بالمنع من الخصوص بل المانع عدم استعمال اللغة وعن الخامس ان الجمع ليس بعام وعن السادس بمنع حسنه على ان بعضهم جوز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء والبدل والى اثنين في الصفة وفي المحصور القليل البحث الخامس العام المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان المخصص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا كيف كان المخصص وهو مذهب جماعة من الاشاعرة واليه مال القاضي وكثير من المعتزلة وجماعة من الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال الاخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا وان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال اخرون انه يكون مجازا الا ان يخص بلفظ متصل فقال القاضي ابو بكر انه يكون مجازا الا ان يكون التخصيص بشرط او استثناء وقال القاضي عبد الجبار انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فمجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة سواء كانت صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا لنا ان اللفظ وضع للعموم فلم يكن اطلاقه على ما اريد منه مجازا اما الاولى فالكلام فيها مع المانعين من العموم وقد سبق برهانه ولانا نبني على تقديره واما الثانية فلان التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة واما الثالثة فظاهرة ايضا للعرف من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع له ولان اللفظ ان كان حقيقة في الاستغراق فصرفه الى البعض بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان يكون لدلالة اللفظ عليها حقيقة او مجازا ويلزم من الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق ضرورة اختلاف معنييهما بالجزئية والكلية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمشترك لا يكون ظاهرا في بعض مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم لا يقال يجوز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنسية فينتفي الاشتراك والمجاز ويدل على كونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يغير نسبته سلمنا لكن يجوز كون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في البعض لانا نقول الكل والبعض وان اتحدا في الجنسية الا ان اللفظ العام حقيقة في الكل من حيث هو كل لا في مطلق الجنس ولهذا امتنع حمله على البعض لا لقرينة باجماع القائلين بالعموم

والاستغراق

والاستغراق ليس ثابتا في الباقي ويمنع كون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه لا مع الاجتماع ولا حالة الانفراد فان العشرة حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة سواء ضمت الى مثلها او انفردت ثم ينتقض بالواحد فان اللفظ قد كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص هو مجاز فيه اجماعا ويجوز كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة يرفع المجاز اجمع فان كل مجاز يمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة فصار فيه من الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين على كونه مجازا لو خصص بقرينة مستقلة بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال له في جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو معنى المجاز وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاء بنو تميم ان ... لا فانا فلفظ العموم حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض والا لم يبق شيء يفيد الشرط والصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض استحال ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض وافادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة والجواب اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته وصورته والا لكان كل مقترن بغيره خارجا عن حقيقته فيلزم نفي الاقتران ايضا ولو كان باقيا على حقيقته نفسها لا يكون مختلفا بل يصير مصروفا عن معناه باعتبار ذلك المقترن وهو المجوز بعينه وقوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض والا لم تفد القرينة شيئا قلنا ثم فان القرينة هي التي صرفت اللفظ عن افادته المجموع الى افادته البعض كما في كل مجاز فان ذلك لو كان معتبرا لكان لقائل ان يقول ان اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه المجازي حال الانضمام الى القرينة والا لم تفد القرينة شيئا بل معناه الحقيقي وانما يفيد المجازي باعتبار القرينة وذلك يخرجه عن كونه مجازا لا يقال الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلم يخرج اللفظ عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى فاذا قال المسلم او مسلمون تغير بانضمام الالف واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه الزيادة مجازا وكذا الشرط والصفة والاستثناء لانا نمنع عدم الاستقلال لان هذه الالف واللام والواو والنون زيادات افادت في المعاني من غير تغيير الوضع الاول فلا نسلم انه صار مجازا مطلقا وصورة النزاع احتج الحنابلة بان التناول باق فكان حقيقة وايضا فانه يسبق الى الفهم وهو دليل الحقيقة والجواب ما تقدم من انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم بقرينة وهو دليل المجاز احتج الرازي بانه اذا بقي غير منحصر كان معنى العموم باقيا والجواب انه كان الجميع احتج الجويني بان العام لتكثير الاحاد واما انحصرت فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة والجواب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والتكرار بعض احتج القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من انه لو وجب تجوزه في نحو قولك الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا الدار لكان نحو مسلمين للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا الا ان الصفة عند ابي بكر كالمستقلة والاستثناء عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم وايضا فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب وواو مضروب واللام في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والالف موضوعة للالف وكذا الخمسون للخمسين ولا كذلك في معرفة الباقي حصل بالحساب تذنيب اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحال الا زيدا فهذا تخصيص بدليل متصل ومنفصل فيه لاحتمال التشاغل من تغاير المتكلمين ومن كونه صلى الله عليه وسلم انما نطق بالوحي وكان الخطاب منه تعالى حقيقة البحث السادس في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس في ذلك فمنع عيسى بن ابان وابو ثور من التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال واجاز الاخرون التمسك به على كل حال واجاز قوم في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص بشرط او استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص وان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط والصفة والاستثناء كان حجة والا فلا وقال ابو عبد الله ان كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام واوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام صح التعلق به فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على امر الذي لا ينبئ اللفظ عنه فلم يجز التعلق به والثاني كقوله تعالى اقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال القاضي عبد الجبار ان كان العموم المخصوص والشرط لو تركنا وظاهره من دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا ويضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان ما لم يرد منا ولم نحتج الى بيان ما اريد كنا نصير اليه من دون البيان وصح التعلق بالظاهر فيه كقوله اقتلوا المشركين وان كنا لو تركنا والظاهر دون الشرط لم يمكنا امتثال ما اريد منا احتجنا الى بيان ما اريد منا اذ لسنا نكتفي بالظاهر فيه ولم يصح التمسك به كقوله اقيموا الصلوة وهذا الذي ذكره معتمد مذهبه ولا دلالة وينبغي ان يلحق بالاول ان لا يكون العموم قد خصص تخصيصا مجملا وقيل انه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد واتفق الكل على انه اذا خصص بمجمل فانه لا يبقى حجة الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجوه الاول اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل من تلك الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على شيء منهما والاول باطل لانه ان كان حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور وان افتقر كونه حجة في هذا على كونه حجة في ذاك من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل واحد على السوية

فليس جعل البعض شرطا للاخر اولى من العكس ولانه يلزم الدور لان كونه حجة فى ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة فى هذا فيكون العام المخصوص حجة فى ذلك
القسم والثانى باطل لانه كونه حجة فى الكل يتوقف على كونه حجة فى كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا بتحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة فى البعض على
كونه حجة فى الكل لزم الدور وحيث بطل القسمان يثبت ان كونه حجة فى ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة فى البعض الاخر ولا على كونه حجة فى الكل فاذن هو حجة فى البعض
سواء ثبت كونه حجة فى البعض الاخر او لا اعترض بانه لا يلزم من عدم توقف الشى على غيره جواز وجوده بدونه كما فى المتلازمين وان من يتوقف عليه عدم فى وجوده
بدونه لم يلزم الدور كما فى المتلازمين الثانى ان المقتضى لثبوت الحكم فى غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم فى غير محل التخصيص
اما قلنا ان المقتضى ثابت لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم فى كل الصور والدال عليه فى محل التخصيص لما قلنا ان المقتضى ثابت
لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم وغيره فثبت قيام المقتضى فى غير محل التخصيص واما عدم المعارض فليس الا كون الحكم غير ثابت فى صورة التخصيص ولا يلزم
من عدم الحكم فى هذه الصورة عدمه فى الاخرى كما لا يلزم من ثبوته فى صورة ثبوته فى الاخرى وفيه نظر لان المقتضى هو اللفظ الدال على الجميع مع ارادته
وبالتخصيص خرج من ذلك الثالث الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة عليها السلام احتجت على ابى بكر
فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم مع انه مخصوص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره واشتهاره بل عدل
ابو بكر فى حرمانها من الميراث الى حديث رواه ولان عليا احتج على جواز الجمع بين الاختين فى الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وبقوله فانه يحرم بين الاختين
وقال احلتهما آية وحرمتهما آية مع انه مخصوص بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتى
ارضعنكم وقال قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهرة لما يأتى من بيان ان الاجماع حجة الرابع العام
قبل التخصيص حجة فى كل الاقسام بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان الا ان يوجد معارض والاصل عدمه الخامس لو قال
اكرم كل من دخل دارى ثم قال بعد ذلك لا تكرم فلانا وفلانا ثم ترك اكرام غيرهما عد عاصيا احتج ابان بوجوه الاول دلالة العام على ما عدا محل التخصيص على
سبيل المجاز والا لم يكن للعموم او كان مشتركا والتقدير خلافهما واذا كان مجازا كان مترددا بين تمام الجمع وما عدا صورة التخصيص ولا يمكن الحمل على الجميع لما فيه
من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احد المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا الثانى انه بالتخصيص خرج من كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون
حجة الثالث العام بعد التخصيص بمنزلة قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذا المشبه والجواب عن الاول المنع من عدم اولوية البعض
فان كل الباقى بعد التخصيص اقرب الى الاستغراق من بعض الباقى فيكون هو المراد فينتفى الاجمال ثم يعارض بانه قبل التخصيص كان حجة فى كل قسم بالاجماع
فان كان مجازا فما ذكرتم من المحذور ومن الثانى ان اراد بقوله ليس ظاهرا انه ليس حقيقة فمسلم لكن كونه حجة لا يتوقف على كونه حقيقة وان اراد انه
لا يكون حجة فممنوع والاصل فى ذلك انه ليس بظاهر فى العموم وهو ظاهر فى الباقى ومن الثالث بالمنع من التساوى لحصول الجهالة فى المشبه به دون المشبه
لصحح من قال بانه يحمل على اقل الجمع بانه المتيقن وما زاد مشكوك فيه والجواب حمله على اقل الجمع يقتضى الاجمال الا بهامه بخلاف ما قلنا من الحمل على الباقى
ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولان حمله على اقل الجمع تحكم بمراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير مخل به **البحث الرابع** فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
اختلف فيه فمنع ابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص فى طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وقال الصيرفى يجوز التمسك
به ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصص والاقرب الاول لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية فى الدلالة فيجب عليه البحث
عن ثبوته وعدمه بقدر الامكان ولان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة فى صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة
ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن عدم كونه حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر
من التفاوت كفى ذلك فى ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه احتج الصيرفى
بوجهين الاول لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضى الصرف الى المجاز والتالى باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان المانع من التمسك فى العام قبل البحث عن المخصص ليس الا احتمال الخطاء وهذا المعنى موجود فى الحقيقة والمجاز فيشتركان فى الحكم
وبيان بطلان التالى ان العرف قاض بحمل الالفاظ على ظاهرها من غير بحث انه هل وجد ما يصرف اللفظ عن حقيقته او لا واذا كان فى العرف كذلك وجب فى
الشرع لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثانى الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفى فى اثبات ظن الحكم والجواب
عن الاول بالفرق بين العام والحقيقة فان كل العمومات مخصوصة الا قوله تعالى وهو بكل شى عليم فكان حمل اللفظ عليه مرجوحا فى الظن قبل
البحث عن المخصص اما الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وعن الثانى بانه معارض بان الاصل عدم كونه حجة **تذنيب** لما اوجبنا البحث عن
المخصص لم يوجب العلم بنفيه فى دلالة العام لعدم امكانه بل يوجب اجتهاد المجتهد فى ذلك بان يتصفح الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب

على الظن النفي

على الظن النفي ولمبى ذلك فقطعى فان عدم الوجدان لا يوجب عدم الوجود قطعا وبالظنا **الباب الثالث** فى المقتضى للتخصيص وفيه فصول **الفصل الاول** فى الادلة
المتصلة وفيه مطالب **المطلب الاول** فى الاستثناء وفيه مباحث **الاول** فى حقيقة الاستثناء استفعال من الثنى وهو الرجوع فهو هنا كذلك فان الحكم
على جملة بشى اذا استثنى بعضها من ذلك الحكم فكانه قد رجع عن الحكم به اولا فى ذلك المستثنى وهو اما متصل وهو الذى يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى
منه واما منفصل وهو الذى يكون من غير جنسه وهو حقيقة فى المتصل اجماعا واختلف فى المنفصل فقيل انه حقيقة فيه ايضا وقيل مجاز وقيل انه اللفظ
المشترك بين المتصل والمنفصل على ما يأتى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول من جعله متواطئا حده بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
ومن جعله مشتركا بينهما او حقيقة فى المتصل دون المنفصل لم يكن جمعهما فى حد واحد وحد فى المنقطع انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير
اخراج واما المتصل فقد اختلف فى تعريفه فقال الغزالى انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده
التخصيص بالشرط والوصف بالذى والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الا ولاوان واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذى صيغ فقال
اخرون الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم ولم يقم زيد فانه قائم مقامه فوله الا زيدا فى اخراج بعض الجملة
وقيل انه عبارة عما لا يدخل فى الكلام الا لاخراج بعضه بلفظ لا يستقل بنفسه لان المخرج ان كان معنويا كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظيا منفصلا
كان مستقلا بالدلالة ولا لكان لغوا وهو خارج عن الحد وان كان متصلا فان كان صفة مثل اكرم بنى تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار
بخلاف اكرم بنى تميم الا زيدا وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد تدخل كالموافق فتحل فى الاستثناء واعترض بان الاستثناء لا اخراج بعض ما دل عليه الكلام
لا لاخراج بعض الكلام فيما يبقى منه مما ينافيه فقولنا جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان غيرا قد يدخل صفة مثل عندى درهم غير جيد فقد دخلت
لا لاخراج بعضه وقيل انه الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة ولا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها فقولنا لفظ
احتراز عن الدلائل العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا بجملة احتراز عن الدلائل المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد
وقولنا دال احتراز عن الاسماء المذكورة والصفة مثل قام القوم العلماء وقولنا بحرف الا او اخواتها احتراز عن مثل قام القوم دون زيد وفيه نظر لان حد الاستثناء
بانه لفظ والاستثناء معنى واللفظ دال عليه ولانه قول متصل بجملة ينتقض بالاستثناء المفرغ مثل ما قام الا زيد ولانه يدل على كل استثناء متصل من اول بالاول
وقيل الاستثناء لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ويرد عليه ما تقدم قام القوم الا زيدا
وقيل اخراج بالا واخواتها وقيل اخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة باحدى الصيغ الموضوعة
لذلك فى اللغة **البحث الثانى** فى شرطه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فى ان شرط الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين الى ان شرط الاستثناء اتصاله
بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما شى يفصل بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن التنفس والسعال وطول الكلام فانه لا يعد فى العرف فاصلا ونقل عن ابن عباس
صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا وقال بعض المالكية يجوز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به متدينا
فيما بينه وبين الله تعالى وقال بعض الفقهاء يجوز المنفصل فى كتاب الله تعالى دون غيره لنا وجوه الاول لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شى من العقود فى
الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا تحقق الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء فيغير حكمه الثانى العرف قاض بالغاء المنفصل فان من قال لوكيله بع
ثوبى من اى شخص كان ثم قال بعد الامس الا زيد فانه لا يجعل استثناء عائدا الى ما تقدم وكذا لو قال لفلان على عشرة ثم قال بعد شهر الا درهما لم يلغ ولو قال
درهما ثم قال بعد شهر فانه لا يعد ذلك بل يجعل اخرا من زيد شى وكذا لو قال اكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل دارى فانه لا يعد شرطا الثالث دعوى الخالفة من قال
من حلف على شى فراى غيره خيرا منه فليات الذى هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد اليه النبى لكونه طريقا مخلصا للحالف من
الحنث وهو اسهل من التكفير والنبى انما يقصد الاسهل والايسر حيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع الحديث لو لا وثانيا انه ارشد الى ما هو
اكثر ثوابا احتج المخالف بوجوه الاول يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء الثانى روى انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله تعالى
ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله الثالث ما روى عنه انه سأله اليهود عن مدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله
فتاخر عنه الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن لشى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق بجزء الاول
ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب ويلقب ترجمان القرآن فقد قال بصحة المنفصل ولو كان باطلا لم يخف عنه ذلك الخامس الاستثناء
بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تاخيره كالادلة المنفصلة السادس الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول المطالبة بالجامع
والنقض بالشرط وعن الثانى ان السكوت كان لعارض كتنفس او سعال وعن الثالث ان قوله ان شاء الله ليس عائدا الى الخبر الاول بل الى امر ذكر الرب كانه قال
لغيره افعل كذا ان شاء الله اى افعل ان شاء الله وعن الرابع ان ما نقل عن ابن عباس انه يجوز على اضمار الاستثناء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى

كما سبق من
الاستثناء لفظا او على الاستثناء المامور به وهو الاستثناء المشيئة ان قلنا يجوز ان تاخيرها ومن ابى حاسر انه قياس في اللغة فلا يصح ثم ينتقض بالجزء والشرط
السادس بالعزق فان الكفارة رافعة لاثم الحنث لا النفس الحنث والاستثناء مانع من الحنث واشهر فا اتفقا في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الاخر كيف وان الخلاف
انما وقع في صحة الاستثناء من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة المسئلة الثانية في الاستثناء المنفصل وقد عرفت ان الاستثناء قسمان متصل ومنفصل وكل منهما محتمل
اجماعا اما الاول فهو المتداول بين العقلاء في اكثر محاورات الاستثناء واما الثاني فيدل عليه قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك مما ياتي و
الخلاف هنا في شي واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز مع وقوع الاتفاق على انه حقيقة في المتصل والحق هو الثاني خلافا للقاضي
لنا وجوه الاول الاستثناء ماخوذ من الثني وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس لا يخطر بباله غيرهم من الاجناس
يتحقق الاخراج لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج في الجملة الاولى باقية بحالها لم يخرج عنها شي وفيه نظر لامكان ثبوت المشتق منه هنا فان الحكم على
جملة يعتمد حكمه على اخرى به وبالمنفصل يخرج الاحتمال فيتحقق الثني خصوصا والمنفصل اما يجوز مع احتمال المشاركة الثاني الاستثناء من غير الجنس اما ان يكون
من اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان فيبطل من غير الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشي فقط لا يدل على ما يخالف مسماه ولذا لم يدل اللفظ على
ذلك المخالف لم يجز الى صلوح نصرفه عنه واما الثاني فلانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء لصح استثناء كل شي
من كل شي لانه كل شيئين لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما لم يصح في العرف استثناء كل شي من كل شي علمنا
بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة ان سوغوا من ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان لم يسوغوا اسقطنا من عدم الصحة الثالث استعماله
في المنفصل اما لكون اللفظ حقيقة فيه بخصوصيته او لمعنى مشترك بينه وبين المتصل والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل الحقيقة باطل اما الاول فلانه
ان كان حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا فيه وحقيقة في المنفصل وذلك خلاف الاجماع واما الثاني فلانه
كذلك لكان متواطيا والثاني باطل لانه لا يسبق الفهم الى الصحيح فانه ان صوت المتواطي لكن السبق موجود ولهذا حكم فقهاء الامصار عليه برد المنقطع الى المتصل
تعذره وتاولوا المقر بمائة درهم الا ثوبا وشبهه بقوله الا قيمة ثوب وفيه نظر لجواز السبق واحتمال القيمة ليس باعتبار المجاز بل بضرورة الاخراج احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة بل من الجن لقوله تعالى الا ابليس
كان من الجن وكان له ذرية ولا ذرية للملائكة ولانه مخلوق من نار والملائكة مخلوقون من نور الثالث قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
استثنى التجارة من الباطل وذلك من غير الجنس الرابع قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم الخامس قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا
تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من اللغو السادس قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدونه من الاصنام وغيرها
السابع قوله تعالى فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وهو من غير الجنس الثامن لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ومن رحم
ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم وفيه نظر لان العاصم هنا اسم فاعل والمراد المعصوم مجازا فيكون الاستثناء من الجنس التاسع قال الشاعر
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس قال النابغة ما بالربع من احد الا الاواري العاشر قالوا لو اراد الا ما نقص وما نقص الاصل الحادي عشر الاستثناء يقع تارة
عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه بالالتزام فاذا قال فلان على دينار الا ثوبا فمعناه الا ثمن ثوب الثاني عشر الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى
منه فيصح كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس الثالث عشر اذا قال قام القوم الا زيدا فاما ان يكون زيد داخلا في القوم وهو محال فلا لزم التناقض ولما
يكون خارجا منهم فيكون استثناء من غير الجنس فلو كان الاستثناء من غير الجنس باطلا لبطل الاستثناء منه والتالي باطل بالاجماع فالجواب عن الاول ان الا بمعنى لكن في
ليس استثناء او يكون التقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطا فظن انه ليس مؤمنا اما باختلاطه بالكفار فيظنه منهم او برؤيته من بعيد فيظنه صيدا او
وذكر ابو هاشم على مذهبه وجها استحسنه المرتضى وهو ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطا ولا يقع منه العمد وعن الثاني بالمنع من كونه ليس من جنس
الملائكة ولا تنافي بين كونه من الملائكة ومن الجن فانه قد نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان
وكان ابليس رئيسهم وسمي جنا لاختفائه واجتنانه ويؤيده انه استثنى من الملائكة والاصل في الاستثناء الاتصال للترجيح على ما حققه والخلاف في المنفصل لانه الا من
بالسجود لادم انما هو للملائكة في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولو لم يكن ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه اذ الاصل عدم امره بهذا الامر ولا تنافي بين كونه من الملائكة
وبين الذرية له وكون التوالد انما يكون بين الذكر والانثى ولا اناث في الملائكة لمكان نعي قولهم وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لا ينافي ما قلناه لاحتمال
كونه لا انثى من غير الملائكة لامكان التوالد من جنسين ويمكن تولده من نار ومن تولد الملائكة من نور وتشريكهما في حقيقة الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن حسن
الاستثناء لانه مشارك لهم في الامر بالسجود فيصير التقدير فسجد المامورون بالسجود الا ابليس وعن الثالث والرابع ان الا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى
سوى عند الكوفيين وهو الجواب عن باقي الايات على ان الظن قد يسمى علما فقوله ما لهم به من علم اشارة الى ما يسمى علما والظن يسمى علما بقوله تعالى فان علمتموهن

مؤمنات واذا ظننتموهن وذلك انه كان من الاسماء المتواطية فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة او المجازية فهو من جملة الاسماء
العامة وفيه نظر فانا نمنع العموم في المشترك والمجاز لا يقال النكرة في النفي تعم لانا نمنع ان كان الا علم نفي الاخص فلا يجب منا استثناء وان كان الاخص لزم
الاستثناء من غير الجنس لانا نقول انه وارد في كل استثناء وعن التاسع ان الانيس سواء فسرناه بالمونس او المبصر يمكن استثناء اليعافير والعيس
منه والاحد يصدق على كل واحد وان لم يكن حيوانا كما يقال الاحد الخبرين واحد العددين فيكون الاستثناء من الجنس وعن العاشر ما نقص الا الذي نقص
فيكون استثناء من الجنس وعن الحادي عشر انه لو صح الاستثناء من المعنى صح استثناء كل من كل شي لكن بينا بطلانه وعن الثاني عشر انه لا بد
من عدم رفع الجميع صحة الاستثناء من غير الجنس واستثناء الدينار من الدراهم وبالعكس نفس النزاع وعن الثالث عشر ما ياتي في تقرير الاستثناء ان شاء
الله تعالى والتحقيق ان الاستثناء المنفصل حقيقة في اللغة والاخبار انه مجاز وهو المتنازع في الحقيقة لا في وضعه المسئلة الثالثة في الاستثناء
المستوعب والاكثر اتفق الناس على فساد الاستثناء المستوعب فلو قال له عندي عشرة الا عشرة لزمته العشرة لانه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه
وكذا كل منطوق به لا يرفع نعم يجوز ان يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام وكان الشرط جزء من الكلام فكذا الاستثناء وانما لا يكون رفعا بشرط ان يبقى الكلام
معنى وهل يلغو الاستثناء ويمنع من استثناء البعض فيه احتمال من حيث ان استثناء الاكثر يستلزم الاستثناء والاقل فجاز استثناء الاقل ومن حيث
انه باطل وقد فصل به بين المستثنى منه فكان الثاني باطلا ايضا وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذاهب ثلثة الاول منع قوم من استثناء
الاكثر وجوزوا استثناء النصف والاقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي الثاني منع القاضي ابو بكر والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي واوجبوا استثناء
الاقل الثالث جوز قوم الجميع وهو اختيار معظم علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين فلو قال له على عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد ونقل عن بعض
اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقال له على مائة الا عشرة بل يقال الا خمسة لنا وجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين ثم قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال انه تعالى استثنى في الاولى الغاوين من عباده وفي الثانية استثنى
المخلصين من الغاوين فان تساويا لزم جواز استثناء المساوي وان كان احدهما اكثر لزم جواز استثناء الاكثر وبالجملة فهذه الاية تدل على ابطال قول من منع
من المساوي والاكثر اذ لو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان يكون ابليس والمخلصين كل واحد منهما اقل من الاخر وفيه نظر لان الغاوين لو كانوا
اقل من مطلق عباده لم يلزم ان يكونوا اقل من مخلصي عباده واعترض ايضا بان الا بمعنى لكن او بان المنع من استثناء الاكثر انما هو اذا كان عدد المستثنى والمستثنى
منه مصرحا مثل خذ مائة الا تسعين ولا يمنع خذ ما في الكيس الا الزيوف فانه يصح وان كان الزيوف اكثر وفيه نظر لانه غير المتنازع وقيل في الاستدلال انه تعالى
استثنى الغاوين وهم اكثر لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين الثاني لو قال له على عشرة الا تسعة لزمه واحد باجماع الفقهاء ولولا صحة هذا الاستثناء
لما كان كذلك الثالث قال الشاعر ادوا التي نقصت تسعين من مائة وفيه نظر اذ ليس هنا استثناء الرابع الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فجاز اخراج
الاكثر به كالتخصيص بالمنفصل فكاستثناء الاقل الخامس قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل وهو يخص من منع من المساوي
والاكثر واعترض بان النصف غير مستثنى بل هو ظرف للقيام وتقديره قم نصف الليل الا قليلا السادس المنع ان يكون ذلك معلوما لزم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد
عندي عشرة الا تسعة لزم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى مع انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة لا
تدعو اليه الا نادرا فلهذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا ولان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل فقد يتفق ان يكون لعمرو على زيد الف درهم وقد قضى منها تسعمائة
وتسعين وينسى ذلك بالالف فيتذكر في الحال فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو ان يقر
لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فيعجل الى دفع ذلك عند سبيله الا بالاستدراك واذا كان كذلك امتنع الحكم منه ولهذا لو صرح المستثنى باحد العذرين
لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء احتج المخالف بوجوه الاول المقتضي لفساد الاستثناء قائم والمانع الذي ترك
العمل به في الاقل معنى غير موجود في المساوي والاكثر فوجب ان يبقى فيهما وبيان المقتضي للفساد انه انكار بعد اقرار فلا يكون مقبولا واما الفارق وهو ان القليل
في معرض النسيان لقلة المبالاة به وعدم التفات النفس اليه بخلاف الكثير فانه يكون متذكرا محصورا لكثرة التفات النفس اليه فان من يقبض عشرة دنانير ناقصة
ناقصة شيئا يسيرا او يكون قد ادى منها شيئا قليلا ثم نسيه لقلته فاخبر انه بعشرة كاملة ثم يذكر بعد الاقرار فوجب تمكينه من استدراكه دفعا للعذر
فلذلك سوغنا استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر لانه في مظنة التذكر ومع الفرق يبقى المقتضي سليما عن المعارض
الثاني حكم الاستثناء موجود في الاقل دون المساوي والاكثر بيانه ان الاستثناء انما يدخل الاستدراك والاختصار فالاول ان يطلق الانسان
ان لزيد عليه عشرة فيتذكر في الحال انه له عليه تسعة ويستثني درهما والاختصار يجوز له ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وعشرة
دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا فليس من الاختصار ان يقول لزيد على الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان تسعة

عثمان وارد

ان علیه الف درهم ثم یذکر ما یحاذی ان علیه درهما فیستدرك ذلك بالاستثناء الثالث یصح ان یقول له علی الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين ولا يبقى له على الف الا درهما والاستقباح بل على انه ليس من اللغة والجواب عن الاول انه من كونه انكارا بعد الاقرار لان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ما بقى ومن الثاني ما بيناه من وجه الحكمة وعن الثالث ان الاستقباح لا يمنع الصحة كما لو قال له على عشرة الا دانقا فانه لم يكن قبيحا ولو قال له على عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين كان قبيحا صحيحا **البحث الثاني** في احكامه وفيه مسائل المسألة الاولى في تقرير دلالته وقد اختلف في تقرير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر في قوله عشرة الا ثلاثة ان المراد بعشرة هنا سبعة والا قرينة الارادة كالتخصيص لغيره وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة فللسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة والحق ان المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلاثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة لنا على بطلان الاول وجوه الاول نعلم ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد استثناء النصف من النصف الثاني ويلزم التسلسل الثالث نعلم ان ضمير الجارية للنصف الرابع اجماع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه انما اقر بسبعة فيتعين ان اخرجناها من لفظ العشرة ولانه لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واحتج القاضي بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين بان يكون الجميع لسبعة والجواب عن الاول ان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج وهو الجواب عن الباقي اذا عرفت هذا فالاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لم يرد بعشرة عشرة وعلى المذهب المشهور هو تخصيص وعلى ما قلناه يحتمل المسألة الثانية في الخلاف بين المستثنى والمستثنى منه اعلم ان حكم الذي من شيء اما ان يكون بالايجاب او بالسلب وكذا الطلب اما ان يكون للوجود فيكون امرا او للعدم فيكون نهيا اذا عرفت هذا فقد عرفت ان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله الخطاب من الارادة فيجب فيه المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فان كان الاستثناء من الاثبات افاد النفي اجماعا وان كان من النفي فالاكثر على انه يفيد الاثبات وخالف ابو حنيفة في ذلك لنا وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة الثاني لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا لانه يقتضي نفي الالهية عن غيره دون ثبوت الالهية له تعالى ولو لم يكن كذلك لم يتم به الاسلام وهو باطل لحصول الاسلام به ثم بمجرد ذلك الثالث انا لا نعلم في البلد الا زيد يتبادر الى الذهن ثبوت العالم له بل هو ابلغ الالفاظ على علم زيد والتبادر دليل الحقيقة وكذا في كل ما ساواه احتج المخالف بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لوجب ثبوت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة لقوله عم لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولا شك في انه لا يجب تحقق النكاح عند حصول الولي ولا تحقق الصلوة عند حصول الوضوء بل انما يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين الثاني بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء ههنا المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات الثالث الالفاظ تدل على الصور الذهنية لا الاعيان والاكثر ان الصور الذهنية مطابقة للصور الخارجية فالاستثناء المذكور فيه للفظ ان صرفناه الى الحكم افاد زوال الحكم وان صرفناه الى ذلك العدم افاد زوال ذلك العدم وح يجب الثبوت الا ان الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم الذهني تعلق بغير واسطة وتعلقه بالاحوال الخارجية انما هو بواسطة الاحكام الذهنية فكان الاول اولى والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليه اسم ما المستثنى منه فكان استثناء من غير جنس وانما سيق هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح والشرط هو ما لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط واذا لم يكن مخرجا من الصلوة والنكاح لم يكن استثناء متصلا فان قيل التقدير لا صلوة الا صلوة بطهور وافاد الاثبات وان قال ان تقديره لا صلوة يثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط على ما تقدم والاشكال في النفي الاعم في مثله وفي مثل قولنا ما زيد الا قائم انه لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بان الغرض المبالغة بذلك ولانه اكثر ما او القول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات ايضا وفيه نظر فان نفي الحكم بالاثبات يستلزم النهاية الاصل وهو العدم المسألة الثالثة في الاستثناء المتعدد الاستثناء اذا تعدد فاما ان يقرر بحرف العطف او تجرد عنه فالاول يرجع الكل فيه الى المستثنى منه مثاله عندي عشرة الا اربعة والا ثلاثة لامتناع عوده الى الاول لان المستثنى لا يعطف على المستثنى ولا الى المجموع والا لزم التناقض واما الثاني فالاستثناء الثاني اما ان يزيد على الاول او يساويه او ينقص عنه فان كان الاول رجعا معا الى المستثنى منه مثاله عشرة الا اربعة الا خمسة لامتناع عوده الى الاول للزيادة عليه ومعنى امتناع المستوعب وكذا في الاول ولا اليهما للتناقض وان ساواه فكذلك مع احتمال التأكيد هنا وانه نقص منه يرجع الى الاول لامتناع عوده الى المستثنى منه لبعده والقريب اذا لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة ولا اليهما فان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والآخر اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون الاستثناء الثاني قد نفي من احد الامرين ما ابقى عليه ما اثبته الآخر فينجبر النقصان بالزيادة فيبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء فيصير الاستثناء الثاني لغوا ولانه يلزم التناقض لان الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا كان نفيا باعتبار المستثنى منه واثباتا باعتبار الاستثناء لانه يقع اما بين النفي والاثبات او يختلف التعلق والوجه اما مع التعدد فلانا نقول المتعلق ههنا واحد لانه اذا قال له علي عشرة الا ثلاثة الا واحدا فالثاني ان رجع الى المستثنى منه اخرج رابعا وان رجع الى الاستثناء الاول

اثبت ذلك الدرهم

اثبت ذلك الدرهم فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا من المستثنى منه واذا امتنع عود الاستثناء الثاني اليهما وقد بينا لعدم عوده الى الاول لامتناع عدم عوده الى شيء المسألة الرابعة في الاستثناء عقيب الجمل المتعددة اعلم ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعددة وصح عوده الى كل واحد منها فهل يرجع الى الجميع او الى ما يليه قال الشافعي واصحابه بالاول وقال ابو حنيفة واصحابه بالثاني ومعونة السيد المرتضى كل واحد من القولين بالاشتراك وقال قاضي القضاة اذا لم يكن الثاني منهما اضرابا عن الاول ومخرجا الى قضية اخرى وصح رجوع الاستثناء اليهما وجب رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن الاول ومخرجا الى قضية اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف القاضي ابو بكر في الجميع وفصل ابو الحسين تفصيلا حسنا فقال اما ان يكون الجملتان نوع واحد او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او مختلفي الاسم متفقي الحكم فالاول مثل اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاقرب رجوع الاستثناء هنا الى الجملة الاخيرة فانه الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول بعود الاستثناء الى الاولى ينافي ذلك والثاني مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال والثالث مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم في هذين كما تقدم واما ان تعلقت احديهما بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اطعم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين يرجع الى الجملتين لان الثانية لم تستقل الا بما تم مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان اختلف القضية مثل اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع الى ما يليه لاستقلال كل منهما بنفسها وان اتحدت كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة والجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والاستثناء وان كان مقتضاه ان يرجع الى الاخيرة لاستقلال كل من الجملتين بنفسها الا ان في الاية ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو ان بعدها الاعتداد في الغاية فان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعها امر واحد وهو الانتقام والذم واحتج القائلون بالاولى وهم الشافعية والمالكية احتج الشافعي بوجوه الاول الشرط المتعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد متعلقهما فانه لو قال الامر ثابت كقوله ان شاء الله الثاني الاستثناء بالمشيئة يعود الى الجميع فكذا بغيرها الثالث حرف العطف يصير الجمل المتعددة واحدة انه لا فرق بين رأيت بكرين زيد وبكرين خالد وبين رأيت البكرين ولذا كان الاستثناء عقيب الواحدة يرجع اليها فكذا ما هو في حكمها الرابع على تقدير ارادة عود الاستثناء الى الجميع لو ذكره لفظا على سبيل التكرار كان ركيكا لا يماثل كلام فصيح ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصورة والاصل في الكلام الحقيقة واذا كان حقيقة في هذه الصورة كان حقيقة في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز الخامس لو قال له علي خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز السادس الاستثناء يصلح ان يعود الى كل واحدة من الجمل وليس البعض اولى من البعض فيجب العود الى الجميع كالعام السابع لو قال بنو تميم وبنو ربيعة اكرمهم الا الطوال عاد الاستثناء الى الجميع فكذا اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى الثامن لو قال اضرب بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين التاسع لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة ومؤثرة فيه فالاستثناء اذا تعقب جملا متصلة معطوفا بعضها على بعض فالواجب ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل يعود الى الاخيرة ايضا سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام والا لما تعدد واتحاد معنى الشرط والاستثناء ان كان بمعنى عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان فقياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما فرق يجب اشتراكهما في الحكم لجواز اسناده الى الفارق واعلم ان الحنفية سلموا الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثناء لان الشرط له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل وقع في غير موقعه فكانه مذكور في اول الكلام فلهذا انطوى الجميع والاستثناء اذا تعقب الجمل فهو واقع في مكانه وليس يجب لانا لا نسلم ان له صدر الكلام كونه انما يشتبه ذلك في الكلام الذي تعلق به الشرط لا كل كلام مع انه لو تقدم على الجميع لم يجب تعلقه بالجميع وعلى الثاني ما تقدم من انه ليس باستثناء لعدم حرف الاستثناء فيه ولا شرطا وان وجد فيه معناه لانه قد يدخل على الماضي فيقول لقيت زيدا ان شاء الله وانما دخلت المشيئة في كل من المواضع ليقف الكلام على المفرد والمعنى لا يعين ذلك لانه يفتقر الجملة الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعلى الثالث انا لا نسلم عدم الفرق بطل القياس وان سلمنا فجاز استناد الحكم الى الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة ونمنع صيرورة الجملتين كالجملة الواحدة بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المستثنى ان يصرح بانه انما استثنى من احديهما دون الاخرى ولا يجوز ان يصرح في الجملة الواحدة بانه الاستثناء من بعضها وعلى الرابع يمكن رعاية الاختصار بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يصح ذلك في الفصاحة ولا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء للجميع سلمنا الاستقباح لكن وضع اللغة غير مشروط بعدم المستقبح فانه لو وقع الاستثناء كذلك لصح لغة ويشتبه كذلك ولولا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك وعلى الخامس لما امتنع رجوع الاستثناء

الى احدى الجملتين وتنسبه كلام العقلاء الى الهذر وجب صرفه اليهما معا ولنا اصالة الاستثناء هنا يرجع الى الجملتين لعدم تمييز الاستثناء وهو رفع ورد
الهذر بعده ونحن نلتزم جواز رجوعه اليها القيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا بالجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم على
ان بعض الشافعية منع من مثل هذا الاستثناء وعلى السادس انه بعوده الى البعض اولى من عوده الى الجميع لما في الاستثناء من مخالفة الاصل فكلما قل كان اولى
ثم صلاحية اللفظ لشيء لا يقتضي صرفه اليه كما في المجاز ونمنع عدم الاولوية للبعض فان الاخير كونه [illegible] من الابعد وعلى السابع انه قياس في اللغة
وقد ظهر بطلانه مع قيام الفرق فانا انما ناخذ الامر الاقرب لا الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرم [illegible] الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين وعلى
الثامن بالمنع من ان معناه من الفريقين بل من بعضه وعلى التاسع ان الكلام اذا لم يقع الفراغ منه وكان المتكلم متشاغلا به صح ان يعود اليه اللواحق
المؤثرة من شرط واستثناء ومشيئة فاما وجب تعلقها بالجميع وان كان منفصلا وبعيدا من محل المؤثر فغير مسلم وانما العبرة باتصال الكلام
وانقطاعه لينفصل حكم ما يجوز ان يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه به والفراغ للانفصال ولو كان بهذا الذي اقتصر عليه لما بحثنا اذا قال اكرم
جيراني واضرب غلماني الطوال او [illegible] الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثناء الا انا لو رددناه الى ما تقدم
لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف ولا نقول قد فعل ذلك في مواضع وكذا لو رددنا الاستثناء الى الجميع كنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى
منه وهو مكروه عندهم واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في الجمل سالما عن المعارض فلا يجوز تعلقه بالجمل المتعددة وانما خصصناه بالاخيرة
لانها اقرب وللاتفاق على عوده الى الاقرب وكما اعتبر القرب في الاقرب من العاملين عند البصريين في قولنا ضرب زيد عمرا وضربته فجعلوا
العامل فيه الاقرب وكذا جعلوا الاقرب فاعلا في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب وكذا في
قولنا اعطى زيد عمرا بكرا ان بكرا هو المفعول لكن اوجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قائل بعوده الى غير الاخيرة خاصة فان من الناس من
جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخير خاصة الثاني لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع
عدم الحاجة اليه وفي الاستثناء يتضاعف مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل في ما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن لا يجوز تعدد العامل في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه ولانه حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الثالث ان الاستثناء من الاستثناء يختص بما يليه فكذا في غيره
دفعا للاشتراك الرابع الظاهر انه لم ينتقل المتكلم من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها فانه لما كان السكوت يدل على استكمال الغرض
من الكلام الاول فكذا الشروع في كلام اخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى الجميع لزم ابطال ما اصلناه
من ان الانتقال يدل على نهاية الغرض الخامس المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه فلو كان مستقلا بنفسه من غير ان يحتاج الى تعليقه
بذلك الغير وان تعلق بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد منه لانه لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه او
تعلقه بغيره السادس من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلافه وما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها بلا ضرورة السابع قال الله تعالى الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان
يصدقوا وهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع الثامن انه استثناء تعقب جملتين فلا يكون بظاهره عائدا اليهما كما قال انت طالق ثلاثا وثلاثا
الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لا ثلاث التاسع حصول الجملة الاولى بحد لفظه معلوم ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك
لا يرفع اليقين والاعتراض على الاول المنع من مخالفة الاستثناء الاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي ومع تسليمه
بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وبالشرط فانهما عائدان الى الجميع مع عدم الاستقلال ولا يقال الشرط وان تاخر لكنه متقدم فيصير جميع ما بعده مشروطا به والاستثناء
بالمشيئة يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض لانا نقول يمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة سلمنا لكن لا نسلم ان التعليق يقتضي
العود الى الجميع بل الى ما يليه واما الاستثناء بالمشيئة فلم يختص بالاخيرة وانما يتم كلام الحنفية لو سلموا هذين الالزامين وعلى الثاني بالمنع من
عدم اجتماع العاملين على معمول واحد ونص سيبويه معارض بنص الكسائي على الجواز واسناد العلل [illegible] وعلى الثالث انه
لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول كذلك في الجمل انه لو امتنع العود الى بعضها الخص عاد اليه على انه قياس
الجمل على الاستثناء خالص وهو تحكم انما لحاهنا وعلى الرابع بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فانه محل النزاع وعلى الخامس
انه لا يمتنع تعليقه بما تقدم اجمع كما لا يوجبه فلا حاجة بكم اليه والاستقلال وان اقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز نحن نقول لو جاز
ان في الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره باطل لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره جائز ان لا يجب ان يعلق بغيره

والاستثناء

والاستثناء المتعقب لجملتين غير مستقل بنفسه وبالضرورة تعلقه بما يليه المستقل بغيره وانه استقل بذلك فمن اين ان يتعلق بما تقدمه
وان لم يكن واجبا ثم يتنقض بالشرط فانه متى تقدم او تاخر اذا الحق ببعض الجمل افاده واستقل جملة مع انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول
الاستقلال بالبعض وعلى السادس بالنقض بالشرط ايضا وبالمنع من كون اللفظ على ظاهر العموم مع تعقب الاستثناء وانما يكون ظاهرا
في العموم لو خلا عن الاستثناء وعلى السابع ان الجلد انما لم يرجع الاستثناء اليه محافظة لحق الادمي وفيرجع عندنا الى جميع ما تقدم عداه
ونحن لا نمنع من عدم الرجوع الى البعض لمانع وانما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق لانه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يسقطه وعلى
وعلى الثامن بالمنع من تعدد الطلاق على مذهبنا وامامن جوزه فقد ذهب بعض الشافعية الى عوده الى الجميع وان الواقع طلقتان وفي
سلمنا لكن المعتبر من قوله ثلثا وثلثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقا وهو باطل وعلى التاسع بالمنع من التحول
على تقدير الاستثناء ثم لو منع ذلك من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة لمنع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عوده بدليل الى الجملة المتقدمة دون
المتاخرة فيبقى الشك حاصلا في الاخيرة كحصوله في المتقدمة ثم ينتقض بالشرط والوصف على باقي الجمل واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجوه الاول
يحسن الاستفهام عن ارادة المتكلم العود الى الجميع او الى الاخيرة والاستفهام دليل الاشتراك الثاني الاستعمال في القران العزيز ولسان العرب يدل على عود
الاستثناء تارة الى الجميع واخرى الى الاخيرة والاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الثالث الحال والظرف يصح تعلقهما بالجميع وبالاخيرة فكذا الاستثناء
بجامع الاشتراك في الفضلة والاعتراض على الاول والثاني بما تقدم في باب العموم مع انه يجوز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي
اصلا كما في قوله الواضحة او لانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى الثالث بالمنع من
ثبوت الحكم في الاصل بل الحال والظرف ان يعود الى الجميع كما ذهب اليه الفريق الاول في الاستثناء او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في
اللغة وهو باطل مع ان الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه المطلب الثاني في الشرط والغاية والصفة وفيه مباحث الاول في حد
الشرط قال الغزالي الشرط هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو خطأ اذ المشروط لا يوجد الا بالشرط فيدور وينتقض
ايضا بجزء السبب وبالشرط المساوي فانه يلزم ان يوجد عند وجوده وان كان اللزوم من حيث المساواة وقال بعض الاشاعرة ما يقف عليه تاثير المؤثر
في تاثيره لا في ذاته وينتقض على مذهبهم بالحيوة القديمة فانها شرط في وجود علمه تعالى ولا تاثير هناك وقيل الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر
ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وهو اما عقلي كالحيوة للعلم او شرعي كالطهارة او لغوي وله ادوات كان واذا ومن وما ومهما وحيثما
واينما وانما وام الباب ان لانها حرف والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو للحروف وقيل ولدخولها في جميع صور الشرط بخلاف البواقي لاختصاص
من بالعقلاء وما بغيرهم ولذا لما لا يعلمون وقوعه مثاله تقول اذا احمر البسر ففيه نظر فان ان انما يدخل على المحتمل خاصة واذا تدخل عليهما فتقول ايتك اذا
احمر البسر واذا دخلت الدار ولا تقول ايتك ان طلعت الشمس البحث الثاني في احكامه وهي اربعة الاول الشرط والمشروط قد يتحد كل منهما وقد يتعدد وقد
يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول ان جئتني اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك
والرابع ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك ولما ان التعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل فيكثر الاقسام اما التعدد على الجمع فقد سبق واما على
البدل فمثال التعدد فيهما ان جئتني او دخلت الدار اكرمتك او اعطيتك ومثال التعدد في المشروط ان جئتني اكرمتك او اعطيتك ومثال التعدد في الشرط ان جئتني او دخلت
الدار اكرمتك والتحقيق انه يرجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزء واحد فان كانا على الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على
البدل توقف المشروط على حصول احدهما وهنا بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد يعدم بعدمهما معا وان تعدد الجزاء فان كانا على الجمع توقف
كل واحد من المشروطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل على سبيل الجمع وان كانا على البدل كان وجود احد المشروطين متوقفا على وجود احد الشرطين
وان كان الشرط على الجمع والمشروط على البدل كان وجود احد المشروطين موقوفا على مجموع الشرطين ولو كان بالعكس توقف مجموع المشروطين على وجود
احد الشرطين الثاني الشرط اما ان يستحيل دخوله في الوجود الا دفعة واحدة سواء كان لانتفاء التركيب او لاستحالة تقدم احد اجزائه على الاخر واما
ان يستحيل دخوله بجميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم اذا اوجد حرفا يكون الثاني معدوما وعند وجود الثاني ينعدم الاول واما ان يصح
دخوله في الوجود دفعة او يتعاقب اجزاؤه وعلى التقديرات الثلث فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة
في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها ففي الاول يحصل الحكم مقارنا للاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء من اجزائه
ويتعلق الحكم على وجوده ويكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده حقيقة عند حصول اجزائه دفعة في الوجود انما اعتبرنا الحصول
جزء من المجموع في الثاني لعدم تصور اجتماع اجزائه فيبقى ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة بحيث لو اجتمعت الاجزاء دفعة واحدة تحصل الجزء والانتفاء

الثالث ذهب الشافعي وابو حنيفة معا الى ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي تخصيص الجميع به وقيل يختص بما يليه فان كان متاخرا اختص بالاخير وان كان متقدما
اختص بالاول الرابع لا خلاف في وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى لو بقي الواحد
لم يكن منها ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء ويجوز تقديم الشرط لفظا وتأخيره والاولى تقديمه لان الشرط متقدم طبعا لانه شرط لتأثير المؤثر فيه فاستحق
التقدم وضعا البحث الثاني في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته والغاية اما واحدة كقوله تعالى حتى يطهرن الى المرافق ولا بد وان يكون الحكم فيما
بعدها على خلاف ما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيما وراء الغاية لم يكن الغاية غاية وطرفا بل كانت وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمنفصل
معلوم كما في الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق والمرفق
غير منفصل عن اليد بمنفصل محسوس لم يجب فيه المخالفة فانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمنفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد
اولى فيها يجب ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي
الحقيقة الغاية هنا الاخيرة ويعبرون الاول بالغاية لقربه منها وفيه نظر لان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد جزء الغاية
اخيرا وقد يتعدد على البدل فيكون الغاية في الحقيقة احدهما مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار والسوق وقد يتعقب جملا متعددة ففي رجوعها الى
الجميع او الاخيرة خلاف كما في الاستثناء البحث الرابع في التقييد بالوصف الحكم قد يتخصص بالوصف كقولنا اكرم بني تميم الطوال فيفيد الطوال منع من دخول
القصار تحت الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف والوصف المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب
جملا مثل اكرم بني تميم واخلع على ربيعة الطوال والبحث هنا عود الوصف الى الجميع او الاخيرة كما تقدم في الاستثناء الفصل الثالث في الادلة المنفصلة لتخصيص العام
اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالسمع فهنا مباحث البحث الاول في تخصيص العام بالعقل اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه طائفة
شاذة من المتكلمين والتحقيق ان النزاع لفظي فانه لا خلاف في المعنى لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في حق العاجز
فاما ان يعمل بمقتضى العقل والنقل معا ويلزم اجتماع النقيضين او ترجيح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل فلو قدحنا فيه لقدحنا في النقل
ابطالهما معا او ترجيح العقل على النقل وهو المقصود من تخصيص العموم مثال ذلك قوله تعالى وهو على كل شيء قدير وقوله الله خالق كل شيء فانا نعلم ضرورة
تحت البحث مع انه يستحيل ارادة ذاته من هذا الخطاب وكذا قوله ولله على الناس حج البيت والصبي والمجنون غير مرادين واخراج انه تعالى من عموم الخطاب الاول
معلوم بضرورة العقل واخراج الصبي والمجنون من الخطاب الثاني معلوم بنظره لعدم الفهم في حقهما فمعنى التخصيص موجود واما اطلاق لفظ المخصص فان
اريد به الامر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل دليل
على تحققها فهو دليل التخصيص لا نفسه لكن هذا كما منع العقل من تسميته بالمخصص فكذا يمنع الكتاب والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ
لا ولا الخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير مقصود هنا لان دلالة الالفاظ وضعية تابعة لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد بلفظه الدال
على ما يحاله صريح العقل ولا يكون بلفظه الا هليه لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون تخصيصا الثاني التخصيص بيان والمخصص
مبين والبيان تابع للمشكل فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا فلا مخصصا الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في
كونهما بيانا فان التخصيص الرابع يحتمل ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب الخامس يمنع تخصيص الصبي والمجنون فان ذلك
حكم كما في الجنايات وضمان المتلفات واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلافهم في صحة اسلامه ولولا دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن
الاول المنع وقصد المتكلم لا يقتضي امتناع الدخول لغة ونحن نسلم امتناع القصد لا امتناع الدخول لغة والتخصيص انما حصل باعتبار الدخول لغة لا القصد
والا لزم التناقض وفيه نظر لمنافاة الثاني للغة بعد التخصيص والتحقيق انه تخصيص باعتبار خروج بعض جزئيات المراد من جزئيات المتناول وعن الثاني
ان المخصص يجب تأخره باعتبار كونه مخصصا ومبينا لا باعتبار ذاته وعن الثالث ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصود
في نظر الشرع وذلك مما لا سبيل للعقل عليه فلا يهتدي الى معرفة انه مطلوب تعلقه او مقدر على انا نمنع كون العقل ليس بناسخ فان من سقط رجله
قد نسخ منه الغسل بالعقل وعن الرابع ما تقدم من انه مع التعارض بين النقل والعقل يجب تقديم العقل وتاويل النقل وعن الخامس ان تعلق الحكم بهما من باب
خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء ثابت بخطاب التكليف فتعلق بالولي واما صحة صلوته واسلامه فلا يدل على دخوله تحت خطاب التكليف
فان صحة الصلوة معناها انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ في آخره لا بمعنى انه امتثال امر الشرع حتى يكون
داخلا تحت خطاب التكليف اذ كان ذلك فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه خطابه دون خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه على انه منع تخصيص الصبي
غير مضر لانه ليس المقصود احاد المسائل ايقاظ لما كان الفهم شرطا لما حقق الفقهاء ان النائم في جميع الوقت مخاطب بالصلوة لانا نقول ليس المراد انه يصلي في حال النوم

او انه يزيل النوم

او انه يزيل النوم عن نفسه بل ما ذكره قاضي القضاة في تفسير قولهم ان الانسان مخاطب وهو وجوب القضاء لانه مكلف بان يقصد الخطاب المتعلق به ان سبب
الوجوب حاصل لكن المانع لانه قد اختص بسبب وجوب القضاء بخلاف المجنون ولهذا قالوا الحائض مخاطبة بصوم دون الصلوة الثالث لو حكم الخطاب كما
في السكران لا يتأتى الفضل الفقهاء بين صلوة الصبي بطهارة وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصفة التي يسقط بها فرض البالغ وليس كذلك ان اخلت من الطهارة
وانها اذا وقعت بطهارة فقد وقعت على الوجه الذي امرنا ان نأخذه بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك الحس كقوله تعالى واوتيت من
كل شيء تدمر كل شيء مع خروج السموات والارض حسا ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم يجعلها رميما البحث
الثاني في تخصيص الكتاب بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر منه لنا وجوه الاول قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وقد خصص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وكذا قوله ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز الثاني الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن اجراء كل واحد منهما على ظاهره والا لزم التناقض ولا اهمالهما
بالكلية والا لزم ابطال الدليل الخالي من المعارض والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان مدلول الخاص من جزئيات العام لا يعارض دليل ثبوت
الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم الجمع لا اهمال العام بالكلية لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على حكمه اقوى من دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان
واحدهما ارجح وجب العمل بالراجح فلم يبق الا العمل بالدليلين والجمع بينهما وذلك بان يعمل بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص في محله الثالث قد
بينا امتناع الجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما فنقول تناول الخاص ان كان على سبيل التخصيص فهو المطلوب
وان كان على سبيل النسخ فكذلك فان كل من جوز نسخ الكتاب بمثله جوز تخصيصه بمثله على انا نقول التخصيص اولى من النسخ لان استعمال النسخ في ثبوت
اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظ العام الصورة المخصوصة فما يتوقف عليه النسخ اكثر فهو مرجوح
ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والمنع لنا اسهل من الرفع ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل
على التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله والمخصص مبين والجواب المعارضة بقوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولانه تعالى نزله ثم لابد التخصيص بيانه منه لا يقال ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا لكن لا يصح مع جهل
التاريخ لاحتمال تقدم الخاص فيكون العام ناسخا او تأخره فيكون الخاص مخصصا له ولا ترجيح فيتساقطان ويرجع الى دليل غيرهما كما اختاره ابو
حنيفة والقاضي ابو بكر سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل بالتاريخ لكن لو علم تأخر العام تعين ان يكون ناسخا لان ذكر العام يجري مجرى ذكر
جزئياته ولو نفى الحكم عن الجزئي المعين لكان ناسخا للثبوت السابق فكذا اذا اندرج في النفي تحت العام ولان الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن
ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا او مخصصا للمتأخر فلا يكون مخصصا للتنافي بين البيان والتعيين
ولقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول لما سبق من الادلة يقتضي كون الخاص مخصصا للعام فيما اذا جهل التاريخ وعن احتمال
ذكر العام يجري مجرى ذكر الجزئيات اذ ذكر الجزئيات ينافي التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من امكان النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص منسوخا
ومخصصا ان اريد به تساوي الاحتمالين فهو ممنوع وان اريد به تطرق الاحتمال في الجملة فلا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق
احتمال كون العام مخصصا بالخاص المنع من كونه ناسخا وقول ابن عباس وحده ليس بحجة البحث الثاني في تخصيص السنة المتواترة بمثلها ذهب الاكثر
الى جوازه لان العام والخاص ان تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام في كل الصور واهمال الخاص لما تقدم فلم يبق
الا العمل بالخاص في موارده وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين وايضا قوله ص فيما سقت السماء العشر وهو عام في النصاب وغيره وقال
لا زكوة فيما دون خمسة اوسق فهو مخصص لذلك العموم احتجوا بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مفوضا بالتبيين الاحكام فلا يحصل الا بقوله سنة
البيان والجواب هنا لا يمنع من كونه مبينا لما وجد على لسانه من السنة البحث الرابع في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس لا خلاف في ذلك والاصل
فيه ما تقدم وايضا فقد وقع اما بالقول فكما خصص عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله ص القاتل لا يرث وبقوله لا يتوارث اهل ملتين واما بالفعل فانه خصص
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه ص من رجم المحصن وفيه نظر للمنع من كون اسم الجنس المحلى باللام للعموم ويكفي الاحتجاج
هنا بالعموم على عمومه واما العكس فهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس لما مر من امتناع العمل بهما واهمالهما والعمل بالعام
خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته والعام فيما عدا تلك الصورة احتج المخالف بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب فلو كان يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا بسنته لزم الدور ولان المبين اصل والبيان تابع فلو كان الكتاب مبينا لكان تابعا للسنة
والجواب لا نمنع ما ذكرتموه من كون النبي ص مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القرآن فان السنة منزلة ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا

ومع جواز ان لم يكن قرانا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعم وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتبعية باطلة للاجماع على
ان القران يبين لقوله تعم تبيانا لكل شيء باي شيء قد يقال كون القران مبينا لا يلزم ان يكون تابعا على ما ذكرتموه ولان القطعي قد يبين الظني ولا ينحط عن درجته
البحث الخامس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر الامكان ولانه واقع فانهم
خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الحد واما العكس وهو تخصيص الاجماع
بالكتاب او السنة المتواترة فانه باطل بالاجماع لان الاجماع على الحكم العام مع سبق المخصص خطا والاجماع لا يقع خطا واعلم ان التحقيق هنا ان يقولوا ان الاجماع
نفسه لا يقع مخصصا للقران ولا للسنة بل هو كاشف على انه قد حصل مخصص لذلك العام لانا اذا راينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور
علمنا انهم انما قضوا بذلك لدليل وقفوا عليه والا كان الاجماع خطا وهو محال وكذا ان قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ بنفسه
البحث السادس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبي صم اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره هل يجوز ان يخصص به العموم اولا فاثبته الاكثرون
كالشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه ابو الحسين الكرخي والتحقيق ان نقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول صم كالوصال الحرام على كل مسلم فاذا
فعل ما ينافيه كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه اجماعا واما في حق غيره فكذلك ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصه
الدليل او في تلك الواقعة لكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يكن كذلك
لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره وان كان اللفظ العام غير متناول للرسول بل للامة فقط فان دل الدليل على ان حكمه مثل حكمهم صار العام مخصصا
بالنسبة الى الامة وفي الحقيقة يكون نسخا بمجموع فعل الرسول صم مع ذلك الدليل والا فلا اما في حق الرسول صم فانه لا يكون تخصيصا لعدم شامله
اللفظ له صاحب التنقيح فلا كثير لحث في ذلك اما الاول فهو المخصص من العموم جهة فلعدم الحاكم فيه لان اللفظان تناوله وقد نقل خلافه كان
العام مخصوصا في حقه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق المخصص بل ان وقع منع العمل بذلك فانما هو لكون فعله صم ناسخا لحكم العموم احتج المانعون من التخصيص
بان المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته وهو قوله تعم فاتبعوه وهو اعم من العام الدال على بعض الاشياء فالتخصيص بالفعل يكون تقديما
للعام على الخاص وهو باطل والجواب ليس المخصص مجرد قوله تعم فاتبعوه بل هو مع الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يقتضي تخصيصه بالفعل
البحث السابع في التخصيص بالتقرير اذا فعل الواحد من امته فعلا بحضرته صم بخلاف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه صم فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك
الفاعل عند الاكثر خلافا لشذ وذلك لان تقريره صم وعدم انكاره على الفاعل دليل قاطع على تخصيص ذلك العموم في حق ذلك الفاعل والا لكان فعله
منكرا لاستحالة من النبي صم السكوت عنه وعدم الانكار عليه فترك الانكار دليل الجواز واحتمال النسخ لذلك الحكم مطلقا او عن ذلك الواحد بعينه بعيد و
تخصيصه من العموم اولى واقرب اذا ثبت هذا فان عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل من شاركه في ذلك المعنى مخصوصا
مطلقا عند القائلين بالقياس ويعني ان كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه صم في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى تقدير
مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لان التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان
مخصصا لم يجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب حصر يجيه صم بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا للجهل والتلبيس باعتقاد المشاركة
لذلك الواحد في حكمه ولقوله صم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دافعة لتعلق
الخطاب عن النبي صم بخلاف العام فانه ظني يحتمل التخصيص وايضا فهو منتقض بالفعل وقوله صم حكمي على الواحد يمنع عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل
عدم المشاركة ولو شاركه الامة لم يكن تخصيصا بل نسخا على ما تقدم **البحث الثامن** في تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء
الاربعة وقال قوم لا يجوز ذلك وهو اختيار السيد المرتضى لانه قال قد كان يجوز ان يتعبدنا الله تعم بذلك ولكنه واجبا ميزانه ما تعبدنا به وقال
عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع جاز لانه يصير مجازا فتصير دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كان متنه ظنيا
والا فلا وقال ابو الحسن الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا فجاز تخصيصه وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز وتوقف
القاضي ابو بكر والوجه الاول لنا وجوه الاول ان العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص من العموم فيجب العمل به في صورته وبالعام في غير
صورة التخصيص جمعا بين الدليلين الثاني العمل بالعام ابطال للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له والبيان اولى من الابطال الثالث اجماع الصحابة
فمن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد في صور لم تتم اقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخصصوا قوله تع
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وخص قوله يوصيكم الله في اولادكم بقوله صم لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم
وخص قوله والسارق والسارقة بقوله صم لا قطع الا في ربع دينار واعترض بان اجماعهم على التخصيص ان ثبت فالمخصص الاجماع والا سقط الدليل لا يقال

لابد لهذا الاج

لابد لهذا الاجماع من مستند لانا نقول يمنع الاستناد الى هذه الاخبار وغيرها بما روي عنه صم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه وما خالفه فردوه وايضا فان اكثر الاجماعات خفي مستندها ولا يلزم من موافقة الخبر التخصيص الاستناد اليه ولو سلمنا لجاز ان يكون هذه
الاخبار متواترة اولا ثم صارت احادا او نقول جاز ان يكون المخصص عندهم ليس الخبر مطلقا بل مع انضمام قرائن اليه وفيه نظر لانه لا يلزم من اجماعهم على
التخصيص استناده اليه لانا نمنع اجماعهم على التخصيص باخبار الاحاد وقوله صم وما خالفه فردوه بعد دلالته على صورة النزاع فان المخصص مبين
لا مخالف لانه لا يدل على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا والتخصيص ان لم يكن له سبب ظاهر وجب ما يصلح للسببية على
الظن استناد الحكم اليه ومن قرائن التواتر لو لا بعيد لعدم خفائه عن الصحابة سلمنا لكن لا يجوز لانه البحث عن المخصص الا من العموم القرآن هل يجوز ان يكون
خبر واحد لان المسند التي يذكرونها يعني ترجيح للظنون على المعلوم متحققة هنا والاصل عدم القرائن احتج المانعون بوجوه الاول الاجماع على المنع
كما نقل عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس حيث روت عن النبي صم انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري صدقت ام كذبت الثاني روي عنه صم قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص
للكتاب مخالف الكتاب فيجب رده الثالث الكتاب مقطوع به وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز
النسخ به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص
بخبر الواحد كانت العلة اولوية تخصيص العام على العام الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول قول عمر ليس بحجة فضلا من ان يكون اجماعا
على انا نقول بموجبه فان الخبر المشكوك في صدقه لا يجوز التخصيص به بل بما يظن صدقه ولهذا انه التهمة والنسيان عنه بل هو دليل لنا لانه علل عدم
عمله بعدم صدقها او كذبها لا بكونه خبر واحد وفيه نظر لوجود العلة في المتنازع فيه وعن الثاني انه يرد في السنة المتواترة ايضا وما تقدم وعن
الثالث انه منقوض بالبراءة الاصلية وايضا فان الكتاب وان كان مقطوعا به لكن في متنه دون دلالته مظنونة في متنه فتعادلا وايضا فان
الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعم لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاعملوا بحكم كان ذلك تم المتناصل في
الراوي صار ذلك الحكم قطعيا وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول ولان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي **الفصل الرابع** في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي صم وهما كالمتنافيين
فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا وهذا الاخير اما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما ان يقترنا او لا فاما ان يتقدم
العام او الخاص فالاقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران مثاله ان يقول في الخيل زكاة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكاة وهنا يكون الخاص
مخصصا للعام عند الجمهور وقال بعض من شذ ان ذلك القدر من العام يصير معارضا بالخاص لنا وجوه الاول الخاص في دلالته على محله اقوى
من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيانه ان الصغرى ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة
لان العمل بالمرجوح او ترك الراجح لاجله خلاف المعقول الثاني العمل بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة
الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون اولى الثالث العرف يقضي بما قلناه فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل لحم ولا تشتر
لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول ولو اشترى غيره اما على سبيل البدل فانه لم يرد من لفظ العموم لا يقال يجوز ان يكون الامر بالعلم المندوب
ونفي الزكاة في الذكور على نفي الوجوب وهو وان كان مجازا في استعمال العام المطلوب الا ان تخصيصه مجاز ايضا فلما كان المجازين اولى من الاخر
لانا نقول ظاهر العموم يقتضي الايجاب في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه يتناول الاناث ولم يكن
اذا اخرجنا الذكور عن الوجوب لا تاخر ذكوره فقد عدلنا عن ظاهر العام في صورة الذكورة خاصة لدليل تناولها واقتضى اخراجها وايضا فان دلالة
في صورة النزاع اذ التقدير تنافي النصين في الاحكام وما ذكرتموه لا تنافي فيه فان ثبوت الاستحباب ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين
متنافيين بان يقول تجب الزكاة في الخيل ثم لا تجب في ذكور الخيل ولا يمكن هنا الاعتداد بما ذكرتموه وفيه نظر لان التنافي في المتنافيين ظاهر الا
حقيقة منه صم والا لما حملناه على الندب لثبوته ظاهرا ولا يلزم من امتناع العمل فيما ذكرتم امتناعه هنا الثاني ان يتاخر الخاص فان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا
الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا وبيانا للمراد للمتكلم فيما بعد حضوره لا قبل
لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة الثالث ان يتاخر العام وقد اختلف فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري وهو
الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم وتوقف ابن الحاجب لنا ما تقدم من ان الخاص اقوى دلالة فيكون

العمل به اتبع ومن ان العمل بالعام في جميع الصور يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير
تاخير العام عن وقت العمل بالخاص فيكون نسخا لا الغاء الخاص ان قد عمل به اولا فكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعتبار العام اولى من التخصيص
في زمان العام واحتج ابو الحسين بان قوله لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابدا فقوله من بعد اقتلوا الكفار يفيد قتلهم في حالة من الحالات والخبر الخاص يمنع
من قتلهم في تلك الحالة فاذا تمانعا فالخاص اخص باليهود وانما اختص الا وجب القضاء به ولو قال اقتلوا اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار عقيب حيث من اليهود نهيته
لم يقتلوا الا ويقتضي قتلهم في حالة من الحالات والنهي يمنع من ذلك فاذا تمانعا في تلك الحالة قضي بالخاص واحتجت الشافعية بان الخاص معلوم دخول ما
تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم الاثر والشك وهو ضعيف لانهم ان ادعوا ان العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته فهم كان ان ادعوا
لا يعلم ذلك لاجل الخاص ففيه النزاع وهو قولهم ايضا لقطعهم على خروج ذلك من العموم ولا يشكون فيه واحتجوا ايضا بان تقدم الخاص كالعهد بين المتكلم
والمخاطب فانصرف الخطاب العام اليه وهو ضعيف لان معنى قولهم انه كالعهد ان المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على ان مراده بالعام ما دون الخاص وانه لا يفهم
السامع الا ذلك ففيه النزاع واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول ان تناول العام الاحاد يجري مجرى الفاظ خاصة يتناول كل واحد منها ما دل عليه فان قوله اقتلوا المشركين
بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمروا وخالدا ولو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا فكذا ما قلناه الثاني الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكنه
ان يرفعه فكان ناسخا له الثالث تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قال ابن عباس
كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا وجب الاخذ به الخامس لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا
واعترضنا بقولنا لفظا بعض العام المخصوص بالعقل فان المتقدم هنا هو المتسلط والجواب عن الاول بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من
تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان جرى مجرى الفاظ خاصة باحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فانه لا يجري مجراها في امتناع
دخول التخصيص عليه لان الخاص لم يدخل تحته اشياء فيخرج بعضها والعام قد تناول اشياء يمكن ان يراد به بعضها فصح قيام الدليل عليه وعن الثاني انه لا
يلزم من امكان رفعه ان يكون رافعا مع انه كما يمكن ان يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم يمكن ان يتصور فيه كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فان
قالوا انا نمنع تصور كونه ناسخا قلنا انه نفس النزاع وايضا فانا نمنع ان ينسخ المتقدم اذا لم يثبت كونه مخصوصا بالمتقدم فبينوا ذلك وقد تم مطلوبكم وعن
الثالث ان الخصم يقول انه ليس بتردد بين هذين بل قد صح كونه مخصصا ثم ان صح هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص صح التردد من كون العام
ناسخا للخاص وعن الرابع ان قول الصحابي ليس بحجة مع انا نخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظه ليس للعموم سلمنا لكن ذلك مع تعارض الدليلين
وتساوي الحكمين فان المتاخر يكون ناسخا ويعين العمل به ومنع التعارض هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من العام المتاخر وعن الخامس بالمنع من
التعارض لما بينا من كون صورة الخاص مرادة من لفظ العام سلمنا لكن الفرق بين صورة النزاع وبين ما اذا تاخر الخاص واقع فان الخاص اقوى
فوجب تقديمه ولانا لو لم نسلط الخاص المتاخر على العام المتقدم لزم الغاء الخاص بالكلية اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم ذلك التاسع
القائلون بالوقف ان كل واحد من هذين الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود اخص باعتبار اليهود وخصوص
المشركين واعم من حيث انه يتناول المتقدم من الاوقات ما لم يدخل فيها المتاخر وهو الزمان المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر فالخاص المتقدم اعم في الزمان
واخص في الاعيان والعام المتاخر بالعكس واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين والجواب ان العموم من وجه
انما هو باعتبار فرض المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان العموم افادة التكرار على
تقدير كون العام المتاخر نهيا يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعموم تناول الامر كل الازمان وفيه نظر فان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار على
ما بيناه والاقرب منع العمومية هنا والا لزم المحال وهو نفيهما على تقدير ثبوتهما لانا انما نثبت لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث تحقق
عمومية حكم الخاص بالنسبة الى الزمان فلو ثبت ذلك للمتقدم حكم العام عليه من هذه الحيثية بمعنى انه يبطل حكمه فلا يبقى في الثبوت فلا يتحقق العمومية
الرابع ان يجهل التاريخ وقد اختلفوا فيه فقال الشافعي يبنى العام على الخاص فيخص العام بالخاص وقال ابو حنيفة بالوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يرجح احدهما
على الاخر وهو مبني على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مقبولا فالخاص مع ... يجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي
بوجوه الاول ان الخاص مع العام اما ان يقارنه او تقدم او تأخر وعلى التقادير الثلاثة يكون الخاص مخصصا فكذا مع جهل التاريخ وضعف بان الخاص
المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وحينئذ فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لترجحه بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مرددا فحينئذ قد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون

ناسخا مردودا

ناسخا مردودا ولا يجب تقديم الخاص على العام الثاني العام يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف للمنع من الاصل ولان القياس
يستدعي اصلا يقاس عليه وذلك الاصل ان كان متناولا للعام لم يجز القياس عليه وكذا اذا لم يعلم تقدمه وتاخره الثالث فقهاء الامصار في هذه الاعصار
يخصون العام بالخبر باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقول النبي لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان
وعنه انه امتنع من نكاح النصرانية محتجا بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام اقوى من قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
مع خصوصه لانا انما ادعينا اجماع هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل اخر ولانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله ولا
تنكحوا المشركات جاز ان يكون متاخرا فيرفع حكم المتقدم فان كان هذا الا انه يحتمل ذلك الرابع اذا جهل التاريخ وجب حملهما على الاقتران كما في الغرقى
اذا جهل التقدم والاقتران فانه امرهما يحمل على الاقتران وضعف بان الامة لم يجمع على ذلك بل جماعة من الصحابة ورثت كل واحد منهم من الاخر ومنهم من
لم يورث احدهما من الاخر الخامس ان اوجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا الخبر الخاص وهو ضعيف لعدم الجامع مع قيام الفرق فان الاستثناء لما
لم يستقل بنفسه علم اقترانه فلم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما وانما يماثل الاستثناء الخاص المقارن السادس
القياس يعترض به على العام فالخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف فان اصل القياس ان كان متناولا للعام وكان متقدما فانه لا يجوز القياس عليه
عند الخصم لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول لا تبيعوا البر ثم يقول بعد ذلك قد احللت جميع المبايعات فان المخالف ينسخ تحريم البر ولا يجوز قياس الارز
عليه في التحريم وان اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه ايضا فان كان اصل القياس غير متقدم على العام على وجه يبان منه صح القياس عليه وخص به العام
مثل ان ينهى عن بيع البر متفاضلا ثم يقاس عليه الارز المكيلات ويخص من جملة هذا العموم ولا يشبه ذلك مسئلتنا لان صورة النزاع يمكن ان يكون الخبر المتقدم
منسوخا بالعام السابع لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف فان الغاء الخاص ان اريد به انه لا يستعمل اصلا في الحكم تمنع منه ونحن لا
نقول به وان اريد به انه لا يستعمله الا ... وانه كان مستعملا في وقت فالتخصيص ... فلو جعلنا حالة المنسوخ ولو جعل الدليل امكان الالغاء ثم الدليل الثامن لو
لم يخص العام بالخاص لوجب اما نسخ الخاص بالعام او الغاؤهما والاول باطل مع فقد التاريخ وكذا الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز الغاؤه وهو ضعيف فان الخصم يقول
ان التخصيص يحتاج الى التاريخ لانه لا يخص العام بخبر متقدم ولا ندعي الغاءهما بل الرجوع الى غيرهما او الى ترجيح فالخصم لا يمنع منه لان المنع منه انما يكون اذا امكن
استعمال الكلامين ولا يمتنع مع فقد الامكان وقد علم انه ليس الحمل على التخصيص اولى من النسخ ولا بالعكس واحتج الحنفية بوجوه الاول ان العام يجري في تناوله
الاحاد مجرى الفاظ خاصة بالاحاد وهذه لا يعرضها الخاص فكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه يقتضي منع التخصيص مطلقا الثاني لو خص احد الخبرين باعمهما
لخص احد العلتين باعمهما وهو قياس بغير جامع على انه يقتضي منع التخصيص ايضا مع المقارنة ومنع تخصيص العلة ثم قالوا ان اوجب التوقف في الخبرين
وجب العدول الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها له الاول الاتفاق على امتناع العمل باحدهما كخبر الاوساق الثاني عمل الاكثر باحدهما
وعيبهم على تارك العمل به كعملهم بخبر ابي سعيد وعيبهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقدين الثالث ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري
امرين ان يكون احدهما بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله لا قطع الا في ثمن المجن بيان لاية السرقة فوجب الله بان يقضى عليه وان يتضمن احدهما
حكما شرعيا وهذه الامور لا تدل على تاخر احد الخبرين فانه لو كان متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله
اشهر ولما اجمعوا على انه بيان لا ناسخ وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي تضمنه مصاحبا للعقل وان الخبر المتضمن للحكم الشرعي متاخر عنه وهذا
الحكم ضعيف واما حكم العامين المتعارضين والخاصين المتعارضين فياتي البحث فيه ان شاء الله تعالى في باب الترجيح تم الجزء الاول من نسخة المص التي بخطه ره

الفصل الرابع في ما ظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك وفيه مباحث الاول في تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي
وابو حنيفة ومالك وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وابو هاشم اخيرا الى الجواز وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع مطلقا وهو مذهب الامامية
ومنهم من فصل وفيه اربعة اوجه الاول قال عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا الثاني قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا الثالث
قال ابن سريج وجماعة من الفقهاء يخص بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه الاول الجلي قياس المعنى والخفي قياس
الشبه الثاني الجلي كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ويعلل بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والعطشان والحاقن الثالث قال
ابو سعيد الاصطخري الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه الرابع قال الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا هنا
وقال القاضي ابو بكر والجويني بالوقف قال الجويني القول بالوقف يشارك القول بالتخصيص ويباينه باعتبارين اما اعتبار المشاركة فلان المعتقد تخصيص
العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والواقف يشاركه فيه واما اعتبار المباينة فلان القائل بمقتضى التخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به ولنا
ان نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس المتواتر الى عموم المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والمخالف في ذلك خرق الاجماع وكذا قياس المتواتر

بالنسبة الى عموم الكتاب او بالعكس اما قياس خبر الواحد او المعارضة عموم الكتاب او عموم خبر المتواتر فان تجويزه ابعد والذي نذهب نحن اليه ان القياس اذا نص
على علته جاز العمل به وسياتي بيانه في باب القياس وعلى هذا التقدير لو ورد قياس منصوص العلة على حكم خاص مناف لعموم الكتاب او السنة المتواترة فالاقرب
جواز تخصيصهما به والاول لنا انهما دليلان تعارضا فيجب تقديم الخاص وبناء العام عليه لما تقدم اما كون العام دليلا فبالاجماع واما كون القياس المنصوص
على علته دليلا فلما سياتي واما وجوب بناء العام على الخاص فلما مر احتج المانعون بوجوه الاول العام دليل مقطوع به والقياس الخاص مظنون فاذا تعارض
المعلوم والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون الثاني القياس فرع النص فلو خصصنا النص به قدمنا الفرع على الاصل الثالث حديث معاذ دل على
انه لا يصير الى الاجتهاد الا بعد فقدان الحكم في الكتاب والسنة وهو يمنع من تخصيص النص بالقياس الرابع الاجماع دل على ان شرط القياس عدم رد النص له اذا
كان العموم مخالفا له وهذا بعينه الخامس لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به لما تقدم والتالي باطل فالمقدم مثله السادس انما يطلب بالقياس حكم ما ليس
منطوقا به فاما ما هو منطوق به فكيف يثبت بالقياس السابع العام في محل التخصيص اما ان يكون دالا على الحكم او مرجحا او مساويا فان كان
الاول امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا لم يكن العمل باحدهما اولى وعلى التقديرين لا يمكن التخصيص بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا لانه
في انه وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال الواحد بعينه الثامن العموم ظاهر في كل صورة من احاد الصور الداخلة تحته وجهة ضعفه من
خارج بعض احتمال التخصيص او كذب الراوي ان كان خبر واحد واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جدا فلذلك وان كان متناولا لمحل المعارضة بخصوصه
الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب وبتقدير ان يكون اثباته قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا
له وبتقدير ان يكون اهلا يحتمل ان لا يكون الحكم معللا بعلة ظاهرة وبتقدير التعليل يحتمل ان يكون بغير ما ظنه العلة او لعلة ظن وجودها في الفرع وليس
بتقدير الوجود يحتمل حصول مانع السبب في الفرع او الحكم او فوات شرط السبب او شرط الحكم فكان العموم راجحا التاسع العام من جنس النص والنص مفتقر
ومن جنسه الى القياس والقياس يفتقر الى النص لان كونه حجة انما ثبت بالنص فلو دل انه كان بالاجماع فالاجماع متوقف على النص كان القياس متوقفا على النص
فكان جنس النص راجحا ولهذا وقع القياس مؤخرا في حديث معاذ والاعتراض على الاول ان كل واحد من العام والخاص راجح من وجه فصفتا العلم والظن باعتبارين
فالعام مقطوع في متنه مظنون في دلالته والقياس الخاص بالعكس فلا اولوية قال المرتضى ونمنع كون القياس هنا ظنيا فان دليل العبادة بالقياس يقتضي
العام فما خصص الا بمعلوم ولا اعتبار بطريق هذا العلم ... او غيره وفيه نظر لان البحث وقع في القياس لا في دليله وعلى الثاني ان القياس المخصص
ليس فرعا على النص المخصوص بل على غيره فلا يحصل تقديم الفرع على الاصل فانا اذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله تعالى واحل الله البيع لم يخصص
الاصل بعينه فان الارز فرع حديث الربا لا فرع احل الله البيع وايضا يلزم انه لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد لان خبر الواحد فرع لثبوته باصل من كتاب او سنة
فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص به من منع التخصيص بالقياس لاحتمال القياس لاحتمالات ونمنع النص احتمالات كل مقدمة لا بد فيها من دلالة النص على الحكم
كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات التي يفتقر القياس اليها في دلالته فهو مختص بجانب القياس فاثبات الحكم بالقياس متوقف على مقدمات اكثر من
مقدمات العموم فيكون العموم اولى لان اثبات الحكم بالاظهر والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف لانا نقول العمومات قد يتفاوت في الدلالة على مدلولاتها فبعضها
يكون اقوى من بعض فجاز ان يكون العام المخصوص اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذي هو اصل القياس على مدلوله وحينئذ يظهر ترجيح قول الغزالي
هنا وعلى الثالث ان حديث معاذ ان اقتضى منع تخصيص الكتاب والسنة بالقياس اقتضى منع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولاشتماله على فساد وايضا
كونه مذكورا في الكتاب مبني على كونه مرادا بالعموم فهو مشكوك فيه فكونه مذكورا في الكتاب مشكوك فيه وايضا حكم العقل الاصلي في براءة الذمة يترك
بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لانه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكا فيه معه وكذا العموم وعلى الرابع بالمنع من كون النص صار انما القياس وانما
يكون كذلك لو تناول القياس كل ما اقتضاه النص اما اذا تناول بعض ما تناوله فلا فانه نفس المتنازع وعلى الخامس بان الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ
ولولاه لسلمنا والاصل فيه ان التخصيص اهون من النسخ لبقاء الحكم في الاول دون الثاني ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى وعلى
السادس بالمنع من كونه منطوقا به لان نبينا في قوله اقتلوا المشركين ليس كقوله اقتلوا زيدا فان كان كونه مرادا من قتل المشركين مشكوكا فيه كان
كونه منطوقا به مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به الخاص كان ذلك تخاطبا بذلك القدر ولم يكن نطقا بما ليس بمراد ولهذا جاز تخصيصه بدليل العقل
القاطع ودليل العقل لا يجوز ان يقابل النطق الصريح من الشارع لاستحالة تعارض الادلة لا يقع ما اوجبه العقل من عدم دخوله تحت العموم لا تدفع له
تحت لفظه او تحت الارادة فان قلتم بالاول فالله تعالى شيء وهو داخل تحت لفظه وهو خالق كل شيء وان قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذلك القياس
مرة فانه لا فرق وعلى السابع انه ات في كل تخصيص وقد رجحنا الخبر وعلى الثامن ان التقدير رجحان القياس على العموم فانه يقتضي التخصيص
وايضا فانه وارد في الخبر الواحد والمتواتر فانه يخص به مع ان تطرق الاحتمال الى خبر الواحد اكثر ولم يعتبر ذلك بل يجوز التخصيص واعتبار كونه

دليلا في نفسه

دليلا في نفسه فكذا هنا وفيه نظر لتوقفه على ان تطرق احتمال التخصيص اضعف من كذب الراوي لاشتراك المتواتر والواحد فيما يتعلق بالمتن
غير التخصيص وعلى التاسع انه وارد في خبر الواحد والكتاب فان خبر الواحد مفتقر في جنسه الى الكتاب لانه الدال على العمل به دون العكس مع
ذلك يجوز تخصيصه به وايضا نمنع من كون افتقار الجنس الى الجنس مقتضيا عدم التخصيص عند قوة النوع على النوع ونقل المرتضى حجة اخرى
وهي ان الامة اما حجب الام بالاختين فانه بالقياس وذلك ابلغ من التخصيص وان العبد كالامة في تنصيف الحد ثم منع ذلك لان المصير في ذلك
الى الاجماع لا القياس احتج القائلون بتقديم القياس بوجوه الاول ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال في غير ما وضع له والقياس لا يحتمل
شيئا من ذلك فيكون العمل بالقياس اولى الثاني العام يخصص بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا فما ظنك بالقياس اولى الثالث تخصيص العموم
بالقياس جمع بين الدليلين فهو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما معا والاعتراض على الاول ان احتمال الخطأ في القياس ليس اولى من احتمال الخصوص
والمجاز فان القياس يجوز ان يكون اصله خبر الواحد فيتطرق الاحتمال الى اصله وغير ذلك من المفاسد التي سلفت وهو الاعتراض على الثاني وعلى
الثالث بان العدل الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع العموم وعمل بالقياس خاصة وفيه نظر لانا لا نعني بالجمع بين الدليلين سوى العمل
بالعام في غير صورة الخاص والعمل بالخاص في موضعه احتج القائلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين وكل واحد من القياس والعموم
دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح لانه اما بالعقل او النقل والعقل اما ضروري او نظري والنقل اما متواتر او احاد وكل منتف فلا ترجيح فتعين
الوقف واعترض بان هذا مخالف للاجماع لوقوعه قبل القاضي على ترجيح احدهما وان اختلفوا في تعيينه ولم يذهب احد الى الوقف قبل القاضي وكان
القول بالوقف يؤدي الى تعطيل الدليلين والخروج عنه ... العمل باحدهما فالعمل بالقياس او العمل بالعام ابطال للقياس مطلقا
اجاب القاضي بانهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه وكل واحد راى ترجيحا ولا يثبت الاجماع بمثل ذلك وكيف ومن لا يقطع ببطلان
مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطئه ان توقف فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما اثبته
او اثبات ما نفاه فكيف يقطع ببطلانه في توقفه والعمل بالقياس يبطل العمل بالعام في صورة المعارضة احتج الفارقون بين جلي القياس وخفيه
بان الجلي اقوى وهو اقوى من العموم والخفي ضعيف ويبطل بان خفي القياس قد يكون اظهر من تناول العموم لمحل التخصيص فان العموم قد يضعف
بان لا يظهر قصد التعميم منه وذلك بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى واحل الله البيع فان دلالة قوله ... اذا احتف
على تحريم بيع الغبن ... ابين واظهر من دلالة هذا العام على تحليله لكثرة ما اخرج منه فيضعف قصد العموم ولا شك في ان العمومات تختلف في
القوة والضعف بالنسبة الى بعض الاحاد لاختلافها في ظهور ارادته فيقصد ذلك البعض وكانه اذا تقابل العمومات قدم اقواها فكذا القياس
وكذا العموم والقياس مطلقا عند القائلين به ومع التنصيص على العلة على ما اخترناه نحن انا ما بينا وكما يمكن ان يكون عموم قوي اغلب على الظن
من قياس ضعيف كذا امكن ان يكون قياس قوي اغلب من عموم ضعيف وانه تعادلا وجب الوقف فان قيل اهل الخلاف يخص بقياس مستنبط
من الكتاب اذا خصص به عموم الكتاب ام يجري في قياس مستنبط من الاخبار قلنا قد بينا ان نسبة قياس الكتاب الى عمومه كنسبة قياس
المتواتر الى عمومه وكنسبة قياس خبر الواحد الى عمومه والخلاف ات في الجميع واعلم انه لا استبعاد في هذه المسئلة في الحكم بالوقف او الترجيح بحسب
نظر المجتهد في احاد الوقائع بحسب القرائن والمرجحات الموجبة للتفاوت والتساوي من غير تخطئة فان الادلة فيها ظنية غير قطعية وكانت
ملحقة بالمسائل الظنية الاجتهادية دون القطعية وسياق كلام القاضي ابي بكر يدل على ان القول بتقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وتقديم القياس
على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه لانه من مسائل الاصول **البحث الثاني** في تخصيص العام بالمفهوم المفهوم قسمان مفهوم الموافقة و
مفهوم المخالفة والاولوية قطعا فيجوز التخصيص به كما لو قال العبد اضرب كل من دخل داري ثم قال لعبيد لا تقل لزيد اف ان دخل الدار فانه يدل
بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا خارج عن العموم باعتبار مفهوم الموافقة وما سبق له الكلام من كف الاذى عنه سواء قلنا ان تحريم ضرب
زيد مستفاد من منطوق اللفظ او من القياس الجلي واما الثاني فان قلنا انه حجة فلا شك في ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فيقع الخلاف في
التخصيص به ام لا اختلف فيه فقال الاكثر انه يجوز التخصيص به كما لو ورد لفظ عام يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم قال في سائمة
الغنم زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم من وجوب الزكوة بمفهومه لان كلا منهما دليل شرعي وقد تقابلا والجمع اولى من
الاخر فيخص العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين وهو اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل لا يخصص لان الخاص انما يقدم على العام لان دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والاقوى راجح وهنا ليس كذلك فان المفهوم وان كان من حيث انه خاص اقوى الا ان دلالة المفهوم
على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك الخاص لان العام منطوق به في محل المفهوم والمفهوم ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في دلالته من المفهوم

لانتفاء المفهوم في دلالته الى المنطوق في عدم افتقار المنطوق في دلالته الى المفهوم فلو خصص العام بالمفهوم كان ترجيحا للضعيف على الاقوى وفهو
جايز في الجواب لان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم
مطلقا والجمع بين الدليلين ولو من وجه واحد اولى من العمل بظاهر احدهما وابطال الاخر بالكلية **البحث الثالث** في التخصيص بالسبب الخطاب الوارد
جوابا للسؤال ان لم يستقل بنفسه لامر يرجع اليه كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب قالوا نعم قال فلا اذن او يكون عدم استقلاله
لامر يرجع الى العادة كالوقيل له كل عندي فقال والله لا اكل فان هذا الجواب مستقل بنفسه لكن العرف اقتضى عدم استقلاله وصار مقصورا على السبب
الذي خرج عليه فانه يتبع السبب في السؤال الذي هو عمومه وخصوصه اجماعا فان عدم استقلاله اقتضى عدم افادته الا مع سببه فيكون السبب في تقدير
الوجود في كلام المجيب والامام يقول لو ان المجيب ذكر السبب فقال والله لا اكلت عندك صار الجواب مقصورا على الاكل عنده وان استقل فاما ان يكون اعم من
محل السؤال او اخص او مساويا ولا اشكال في المساوي لعدم قصور افادته عن خصوصيات محل السؤال وعدم تجاوزه عنها كما اذا سئل عن الجماع في شهر
رمضان فيقول لمن جامع في شهر رمضان الكفارة ولا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب الا انه تاخير البيان عن وقت الحاجة
من الجواب بالحكم بتبعية الجواب للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فلقوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
واما في خصوصه فكقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سال عن وطيه في نهار رمضان وحكم هذا القسم حكم غير المستقل في تبعيته في عمومه كقوله فلا اذن
عقيب السؤال العام المقتضي وخصوصه كالوضوء بماء البحر فلا يجب به واما الاخص فان الحكم مقصور عليه ولا يجوز تعديته الحكم من محل
التخصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ لان اللفظ لا عموم له بل في هذه الصورة الحكم بالخصوص اولى منه فيما اذا كان السؤال خاصا وطابقه
الجواب لان هنا عدل عن سؤال السائل بالجواب عن بعض موارده مع دعوى الحاجة اليه مخلا في تلك الصورة فانه طابق بجوابه سؤال السائل وهذا
القسم انما يجوز من الحكيم بشرايط ثلثة الاول ان يكون السائل من اهل الاجتهاد الثاني عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد الثالث ان يكون
في الخارج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج واما الاعم فضربان الاول ان يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته ولا خلاف في اجراءه على عمومه الثاني ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يخصص عموم اللفظ
وهو الذي صح من الشافعي لنا وجوه الاول المقتضي للعموم ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمانعية اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في
ثبوته واما نفي المانع فلانه ليس الا خصوص السبب وانه غير صالح للمانعية اذ يمكن الجمع بينهما فيصرح الشارع بقوله يجب حمل اللفظ العام على عمومه ولا
تخصصه بالسبب فهو يدل على عدم المنافاة فلا يكون مانعا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي فان المقتضي هو اللفظ الموضوع للعموم مطلقا ام اذا كان
السبب الخاص او لا والاول ممنوع والثاني مسلم وقوله المعارض لا يصلح للمانعية قلنا ممنوع فان ورود العام عقيب السبب من غير تقدم ولا تاخر يشعر
باختصاصه به وان سياقه لبيان حكم السبب خاصة والمصرح بالحمل بالعام لا ينافي التخصيص ببدنه فانه كالمنفرد لا على معناه بالحقيقة يخرج
عن وجه من مدلوله بذكر ارادة المجاز في لا يخرج بذلك المجاز عن منافاة الحقيقة الثاني الاجماع على ان اكثر ايات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان
اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية مع ان الامة عمموا الحكم في هذه الايات
ولو كانت العبرة بخصوص السبب لما عم الحكم وفيه نظر فان اعلم هذه الاحكام بالوحي عقيب الاسباب لا يقتضي تخصيص الاحكام بتلك الوقايع سلمنا لكن مدلول
الاجماع على تعميم هذه الاحكام من انتفاء المخصص ولا منافاة بين كون الشيء مخصصا عند تجرده وخروجه من صلاحية التخصيص عند اقترانه بما ينافيه
فان تقييد الحكم بالوصف يدل على التخصيص كما لو قال في الغنم السائمة زكوة فلو دل الاجماع على تعميم الحكم خرج التقييد عن دلالة التخصيص الثالث
اللفظ لو تجرد عن السبب كان عاما فليس ذلك الا لاقتضاء العموم بلفظه لا لعدم السبب فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية ودلالة العموم
لفظية واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه فاللفظ وارد مع وجود السبب حسبه وروده مع عدم السبب فكان مقتضيا للعموم وفيه نظر
لان اللفظ يختلف دلالته على تقدير التجرد والاقتران كما في الحقيقة والمجاز وايضا فان اللفظ وان كان عاما الا ان دلالته على محل السبب اقوى من دلالته على
غيره واحتمال التخصيص في غير السبب اقرب فيصح فيه بدليل واضعف احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير بل بيان القاعدة العامة
لما اخر البيان الى حال وقوع تلك الواقعة والتالي باطل واذا كان المقصود بيانه حكم السبب الخاص وجب الاقتصار عليه الثاني المراد من ذلك الخطاب اما بيان
ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي ان يختص بخصوص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك البيان
عن تلك الواقعة الثالث لو كان الخطاب عاما لكان جوابا وابتداء وقصد الجواب والابتداء متنافيان الرابع لو عم الخطاب غير السبب لجاز اخراج السبب عن العموم

بالاجتهاد كالتي

بالاجتهاد كالتي غيره من الصور المندرجة تحت العام لتساوي نسبة العام الى جميع جزئياته وهو خلاف الاجماع الخامس لو لم يكن للسبب مدخل في الحكم
لما نقله الراوي لعدم فائدته السادس لو قال الغيره كل عندي فقال والله لا اكلت كان مقصورا على سببه ولم يحنث بالاكل عند غيره ولولا اقتضاء السبب
التخصيص لما كان كذلك السابع الاصل تطابق السؤال والجواب لان الزيادة عديمة التاثير فيما يتعلق به غرض السائل الثامن ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه
يمنع من ثبوته فيما عداه اما لانه بيانه او من دليل الخطاب والجواب عن الاول انه غير وارد على الاشاعرة لانهم لا يعللونه بالاغراض بل يشيء التكليف
في اي وقت شاء لا لغاية وغرض ولا على المعتزلة لعلمهم بان التاخير الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد ولا يحصل ذلك بالسبق والتاخير
ثم يلزم بهذه العلة اختصاص الرجم بماعز وكذا باقي الاحكام الواردة على وقايع الاشخاص لانه تعم اخر البيان الى وقوع الحوادث النازلة بهم وهو خلاف
الاجماع وايضا فكما جاز ان يتعلق المصلحة بهذا الوقت فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب اليه فيما ليس من جنس السؤال كقوله عم الحل ميتته جاز في
وايضا يحتمل ان يكون تقديم حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك وبيانه الان ايضا وتعليقه ومن الثاني انه يقتضي كون الحكم مقصورا على ذلك السائل وفي
ذلك الزمان والمكان والهيئة سلمنا لكن يجوز ان يكون السؤال الخاص اقتضى ذلك البيان العام سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز ان يكون المراد بيانه ما وقع
السؤال عنه وغيره ومن الثالث ان اردتم بانه جواب وابتداء ان الجواب عما وقع السؤال عنه وبيان الحكم ما لم يسئل عنه فهو مسلم والقصد اليه لا ينافي وان
اردتم غير ذلك فبينوه ومن الرابع بالمنع من تساوي النسبة الى الجزئيات للاجماع على ان كلامه سيق لبيان الواقعة فلا يخرج منها من الصور واختلف
في انه بيان له خاصة او له ولغيره فتناول اللفظ له مقطوع وتناوله لغيره ظاهر ولا يجوز ان يسئل عن شيء فيجيب عن غيره ويجوز ان يجيب عنه وعن
او عن غيره بما يتنبه على الجواب عن محل السؤال كقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته وعلى ان ابا حنيفة جوز اخراج السبب عن عموم اللفظ الا
كما جوز اخراج غيره فاخرج الامة المستفرشة من عموم قوله عم الولد للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في وليدة ابن زمعة وقد قال عبد الله
هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه ولعله غفل عن ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب وعن الخامس الفائدة ظاهرة وهي معرفة اسباب التنزيل
والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ولهذا غلط ابو حنيفة في اخراج الامة المستفرشة عن قوله
الولد للفراش حيث لم يبلغه السبب واخرج الامة من العموم مع وروده فيها وعن السادس ان المقتضي للتخصيص هو العادة فان العرف قاض به
لفهم ذلك التخالي لاسباب الشرع حيث لم يفهم منها القصر عليها فان ادعوا فيهم ذلك كان محل النزاع وعن السابع ان اردتم بالمطابقة المساواة فهو ممنوع
اذ لا مقتضي لاشتراطها وان اردتم بها الكشف عنه فهو مسلم وهو لا يقتضي ترك كشف غيره ولهذا لما سئل عم عن ماء البحر اجاب عنه وبين حكما اخر وهو
قوله الحل ميتته وعن الثامن المنع من دليل الخطاب سلمناه لكن نمنع تحققه هنا **تذنيب** العام لا يجب تساوي نسبته الى جزئياته في الدلالة عليها بل قد
يتفاوت في الوثاقة والضعف وهذا العام من هذا القبيل فانه وان كان يتحقق في مواضع السؤال وغيره الا ان دلالته على محل السؤال اقوى منه في غيره
لانه سيق لبيان حكمه وهذا الترجيح **البحث الرابع** في التخصيص بمذهب الراوي الحق ان العام لا يخصص بمذهب الصحابي لنا ان المقتضي للعموم ثابت والمعارض
لا يصلح للمانعية اما وجود المقتضي فلان اللفظ موضوع للعموم وهو ثابت واما ان المعارض لا يصلح للمانعية فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية
فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية ولا امر سواها اجماعا لان مخالفته يحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة فطرف الافراط انه يقول الراوي اعلم
بالضرورة انه عم اراد بالعام ذلك الخاص اما بخبر اخر قاطع او بشيء من قرائن الاحوال وبعيد عن هذا الاحتمال انه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه
ليزيل التهمة عنه والشبهة عن غيره وطرف التفريط ان يقال انه ترك العموم لغير حجة ولا شبهة بل بمجرد الهوى ويجل منصبه عن ذلك وعدالته والواسطة
المخالفة لدليل في ظنه وان لم يكن في نفس الامر ولو انتفت هذه الاحتمالات وجب اطراح مذهب الراوي والمصير الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي
ان لم يكن لدليل قدح ذلك في عدالته وهو يقتضي القدح في متن الخبر وان كانت لدليل فان كان محتملا للنقيض وجب ذكره لتزيل التهمة عن نفسه
والشبهة عن غيره ولينظر المجتهد فيه وان لم يكن محتملا للنقيض كان قطعيا فيجب المصير اليه والجواب يجوز ان يكون لا لدليل ولا يقدح في العدالة
اما لانه من الصغاير او لان تجويز المخالفة لا عن دليل لا يوجب الفسق بل تحقق المخالفة فلا يقدح في القدح في متن الخبر وفيه نظر لان الترديد لما في نفس الامر
لا بالنسبة الى الذهن منه فلا سلمنا لكن لم لا يكون المخالفة لدليل ظني ولا يجب ذكره الا مع المناظرة ولعله لم يتفق تلك المناظرة سلمنا لكن يمنع انه لم يذكره فلعله
ذكره ولم ينقل او نقل ولم يشتهر سلمنا لكن لم لا يتوهم انه قطعي وليس باعتقاد كل احد ظنيا قطعيا سلمنا لكن لم لا يكون قطعيا عنده وان لم يكن عندنا قطعيا
الادلة لا يجب تساويها في الوثاقة والضعف عند المستدلين بها واما ان الشافعي قال انا كان الراوي حمل الخبر على احد محتمليه صرنا الى قوله وان ترك الظاهر
لم يصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان كما روى ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه حمل ذلك مذهب ابي هريرة من انه يغسل ثلاثا وفي كونه
تخصيصا نظر وقال بعض الناس انه خبر يقتضي تخصيصه او وهنه الاصول ما يقتضي ذلك العمل بمحض الخبر والاخص عن هذا **البحث الخامس** في التخصيص

بذكر البعض وذهب المحققون الى ان العام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه كقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله عم في جلد شاة ميمونة دباغها
طهورها لان المخصص للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافاة لاقتضاء العام اندراج ذلك الخصوص في حكمه واقتضاء الخاص اخراجه عنه ولا منافاة قالوا
بين الكل والجزء لاحتياج الكل الى الجزء ولا منافاة بين المحتاج والمحتاج اليه وقال ابو ثور العموم اذا اطلق حكما شرعيا على اشياء ثم ورد لفظ يفيد تعليق ذلك
الحكم على بعضها وجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض كما في الخبرين لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على
نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب انه للمفهوم ضعيف عند الخصوص مفهوم اللقب فانا قد بينا انه ليس بحجة سلمنا لكن ظاهر العموم
اولى منه لان العموم صريح فهو اولى من دليل الخطاب يعني قوله عم دباغها طهورها من اقسام دليل الاسم وهو اضعف من دليل الصفة **البحث السابع** في
التخصيص بالعادات اعلم ان العادة المخالفة للعموم قسمان الاول العادة في الفعل بان يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمها مثل
حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر فهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه بالعادة خلافا للحنفية لان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم
تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا عليه صح التخصيص لكن المخصص ليست العادة بل الاجماع وكذا ان كانت حاصلة في زمان
الرسول مع انه عم علم بها ولم يمنعهم منها فانها تكون مخصصة وليس التخصيص في الحقيقة مستندا اليها بل الى تقريره عم ولا يجوز استناد
التخصيص في المثال الى الاباحة الاصلية اما اولا فلان حكم الاصل انما يصار اليه ما لم ينقل عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينتقل به واما ثانيا
فلان المخصص ليس هو العادة بل دليل الاباحة الاصلية ولان اللفظ عام لغة وعرفا والخصم احتجوا بان العرف والعادة يخصصان
اسم الدابة بذوات الاربع والثمن بالنقد الغالب في البلد ولانه لو قال لغلامه اشتر لحما والعادة تناول لحم الضان حمل عليه والجواب الفرق ان
عليها اسم الدابة على الخيل والثمن بالنقد الغالب يقتضي الاختصاص به بخلاف عليه تناوله بالعادة فانما هي مطردة في اعتياد اكل ذلك الطعام المخصوص من
لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الخاص فلا يكون قاضيا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي بخلاف الدابة فانه صار بعرف
الاستعمال ظاهرا في ذوات الاربع وضعا حقيقة لا يفهم من اطلاق الدابة غيره فكان قاضيا على الاستعمال الاصلي حتى لو كانت العادة في الطعام المعتاد اكله
خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو يعهد
المفهوم من لغتهم والصرف الى الضان للقرينة في المطلق لا العموم الثاني عادة في الاستعمال بان يكون العموم مستغرقا في اللغة ثم تعارف الناس
استعماله في بعض تلك الاشياء كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب ثم استعملت عرفا في الخيل فههنا اذا امر الله تعالى في الدابة بشيء حمل على الخيل
لما بينا من اولوية الحمل على المعنى العرفي وليس هذا تخصيصا في الحقيقة لان اسم الدابة لا يصير مستعملا بالعرف الا في الخيل فصار كانه لم يستعمل
الا فيها فلا يكون تخصيصا في الحكم وان كان تخصيصا بالنسبة الى الاستعمال **البحث الثامن** في ان كونه مخاطبا لا يقتضي تخصيصه من العموم ذهب
المحققون الى ان كون المخاطب مخاطبا لا يخرجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا مثل من احسن اليك
فاكرمه او نهيا مثل من احسن اليك فلا تسئ اليه لان اللفظ عام لغة وهو يقتضي كونه بكل شيء عليما ومعلوم انه تعالى ذاته شيء فيكون داخلا تحت
عموم الخطاب لعدم التنافي بينهما وكذا الامر بالاكرام بينا ولكل محسن فاذا احسن السيد اليه صدق انه من جملة المحسنين فوجب على العبد اكرامه يقتضي
عموم خطاب السيد وقال بعض انه مخصص والا لكان الله تعالى داخلا في قوله تعالى الله خالق كل شيء وكان السيد في الامر لعبده من دخل بتصدق عليه
بينهم لم يحسن من العبد الصدقة عليه ولو كان داخلا لوجب ذلك لان كونه امرا قرينة مخصصة والجواب الامتناع من الدخول في الاية لا من حيث كونه
مخاطبا بل من امتناع نسبة المخلوقية اليه فالمخصص هنا العقل ونحن لا نمنع منه كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء ثم هو داخل من حيث الوضع خارج
عن الارادة من حيث العقل ولا منافاة بينهما وكذا القرينة الحالية خصصت السيد عن الارادة والا فليس في نية في التخصيص كما قلناه في قوله من احسن
اليك فاكرمه نعم الامر هل يدخل تحت عموم امر مختلف تقدم البحث في ذلك **البحث التاسع** في ان تعلق منصبه عم لا يقتضي التخصيص اذا ورد الخطاب على لسان الرسول
عم وكان عاما مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي يدخل فيه الرسول عم عند اكثر العلماء وقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين انه غير داخل وقال
ابو بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية ان صدر الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس فهو غير داخل وكل خطاب لم يصدر بامر الرسول عم بتبليغه مثل
يا ايها الناس يدخل لنا ان هذه الصيغة عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل عبد والنبي عم سيد المؤمنين والعباد والنبوة غير مخرجة له من اطلاق
هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجة له عن العمومات ولانه عم كان اذا امر اصحابه بامر وتخلف عنهم سالوه عن سبب الترك ولو لم يعقلوا دخوله فيما
امرهم به لما سالوه عن ذلك ولم ينكر عليهم ما فهموه من الدخول بل اعتذر كما قالوا لم امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ فقال اني قلدت هديا احتجوا
بوجوه الاول انه عم امر الامة بهذه الاوامر فلو دخل فيها لكان امرا مامورا بخطاب واحد وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون الانسان امرا لنفسه وهو

محال لان الامر

محال لان الامر طلب الاعلى من الادنى ولانتفاء فائدته ولامتناع ان يكون الشخص امرا لنفسه على الخصوص فكذا في العموم الثاني يلزم ان يكون مخاطبا
ولحده مبلغا اليه وهو محال الثالث انه عم اختص باحكام لم يشاركه فيها الامة كوجوب ركعتي الفجر والاضحى وتحريم الزكوة عليه وغير ذلك من خواصه
وهو يعطي كونه على مرتبة وانفراده عن الامة باحكام التكليف فلا يدخل تحت خطابهم الرابع علو منصبه يقتضي افراده بالذكر كما في امر السلطان
والجواب عن الاول ان الآمر هو الله تعالى والنبي عم مبلغ لامره تعالى وفرق بين الآمر والمبلغ للامر وعن الثاني انه مبلغ للقدر ما
ورد على لسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل المبلغ له جبرئيل عم وعن الثالث ان اختصاصه ببعض الاحكام لا يوجب خروجه عن العموم فان
كلا من الحائض والمسافر والمريض والمراة قد اختص باحكام لا يشاركه فيها غيره ولم يخرج عن العمومات وعن الرابع بمنع الفرق والوجه عندي ما قاله
الصيرفي لان تقدير الخطاب بقل ادعى يا مرهم بالتبليغ فخروجه عنه لقرينة قوله لنفسه بلغني يا ايها الناس والتحقيق ان خطابه تعالى مكتوب في اللوح
المحفوظ وجار على لسان جبرئيل ولسان النبي عم ولا شك في دخوله عم في الذكر دون ما جرى على لسانه عم امرا به غيره من الامة **البحث العاشر** في دخول
العبيد والكفار تحت العموم اختلف الناس في دخول العبيد والكفار تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المتناولة لهم لغة كلفظ الناس والمؤمنين
والعباد فذهب الاكثر اليه خلافا للاقل وقال ابو بكر الرازي من الحنفية انه داخل في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الادمي لنا ان اللفظ
عام ونسبته اليه كنسبته الى الحر فيتساويان في الدخول لتساويهما في الاندراج لغة والمانع المقتضي للتخصيص خلاف الاصل فثبت الدخول الا ان يدل دليل
على اخراجه منه مثل كون العبادة مترتبة على الملك المنتفي في حقه عند اكثر الفقهاء او غيره من الادلة احتجوا بوجوه الاول العبد مال للسيد لتمكنه
من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال فيكون بمنزلة البهائم فلا يندرج تحت خطاب الشرع الثاني افعال التي هي متعلق التكليف ويحصل بها الا منافع
مملوكة لسيده ويجب صرفها الى سيده للخدمة شرعا فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غيره منافيه للتناقض الثالث الاجماع على خروجه من الخطاب
بالحج والعمرة والجمعة والتبرع والاقرار بالمال والحق البدني فلو كان داخلا تحت العموم لكان خروجه في هذه الصور على خلاف الاصل الرابع الرق مقتضي
لاخراجه عن العموم لانه مشغول بسببه في جميع اوقاته بخدمة سيده وهو حق السيد مقدم لتمكنه من منعه من النوافل وهي حق له تعالى ولان حقوقه
مبنية على المسامحة لعدم تضرره بفوات حقه وعدم انتفاعه بحصوله بخلاف الادمي لا يقال ما يلزم منه الخدمة لو منع من العبادة في هذه الاوقات
لانا نقول ليس تخصيص الدليل الدال على وجوب الخدمة بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل على وجوب العبادة بما دل على وجوب خدمة
السيد والجواب عن الاول كونه مالا لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه الخطاب اليه بالصلوة والصوم والخدمة وعن الثاني
بالمنع من كون جميع المنافع مملوكة للسيد في جميع الاوقات حتى في وقت تضيق العبادات المامور بها باجماع غيره فاندفع التناقض فيه نظرا لان العبادة
انما تخصص وجوب الطاعة للسيد لو وجبت عليه وهو المتنازع وعن الثالث ان خروجه عن هذه العمومات لا يدل على اخراجه منها ولان العمومات
له لغة عامة وانه خص في البعض لدليل التخصيص غير مانع من العموم لغة والتخصيص اولى من دفع العموم لغة مع تحققه فاشبه المريض والحائض
والمسافر في تخصيصهم بالصلوة والصوم والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق السيد لمنافعه المصروفة الى العبادات المامور بها عند ضيق اوقاتها كما سبق
وان اقتضى ذلك المناسبة والاعتبار الا انه لا يقع في مقابلة دلالة النص على العبادة في ذلك الوقت والنصوص الدالة على خدمة السيد في حكم العام وما
دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة بينا ولها لفظ خاص كاية الصلوة واية الصوم والخاص مقدم على العام فالنصوص وان تناولت العبد
لعمومها الا انها متناولة للعبادة في وقتها اللهم بخصوصها والرق وان كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضاه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه
فيتقابلان ويسلم الترجيح بالتخصيص ونمنع كون حق الادمي مقدما على حق الله تعالى مطلقا فان حق الله تعالى يترجح على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب
الخاص به اجماعا ومنع السيد له من النوافل وان اقتضى ترجيح حقه لكن لا مطلقا بل في النوافل دون الفرايض واما الكفار فانه غير مقتضي للتخصيص
لما بينا من ان الكفار مخاطبون بالشرائع **البحث الحادي عشر** في ان قصد المدح والذم غير مقتضي لتخصيص اللفظ العام اذا قصد به المخاطب المدح او الذم كقوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم لا يخرج عن عمومه بقصدهما
عند اكثر المحققين وقال الشافعي انه يخرج عن عمومه كغيره من الالفاظ احتج الشافعي بان الاية سيقت لقصد المبالغة في الحث والزجر ولم يكن العموم
مقصودا ومنع من التمسك بهذه الاية في ثبوت الزكوة في الحلي والجواب ان الذم من الاية لا دلالة للفظ عليه وهو بلفظ العموم فيجب اثباته وليس دالا
على الذم ما يمنعه من دلالته على العموم بل العموم ابلغ **البحث الثاني عشر** في ان المعطوف على العام هل يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره فيما في المعطوف عليه وهل اذا وجب
ذلك وكان المضمر في المعطوف مخصوصا وجب ان يكون المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف الناس في ذلك فقال العراقيون من الحنفية بذلك كله ومنع الشافعية
منه مثاله قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي وكذا اصحابنا لان اللفظ عام بالنسبة الى

حربيا كان او ذميا اعترضه الحنفية بانه عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ومعلوم
ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالكافر الحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه فاضمر في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر فلما ارادوا منه ذلك ان اضمر في المعطوف كان مخصوصا
بالحربي اوجبوا تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي واجاب قاضي القضاة بوجهين الاول منع اضمار الكافر في المعطوف لان المعطوف انما يضمر فيه
من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لان فقد استقلاله هو الموجب للاضمار ومن المعلوم استقلال قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مستقل
الثاني سلمنا اضمار الكافر لكنه لا يجب تخصيص المعطوف عليه لو كان المضمر مخصصا بالحربي لان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه
فلا يجب ما قالوه ولهذا لو قال لا تقتل مؤمنا بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة ان ذلك مخصوص بالحربي لم يجب ان يكون المعطوف عليه كذلك
اعترض ابو الحسين على الاول بان الاضمار لا يقف على ما يستقل به الكلام فان من قال لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى كان معناه ولا تقتل النصارى
بالحديد ولا يقتصر فيه على اضمار القتل فقط وكذا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز افاد ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح لان العطف يفيد الاشتراك
في حكم المعطوف عليه وههنا النهي هو الشراء بالدراهم الصحاح دون المنع بالشراء بالدراهم مطلقا فيجب ان يكون لو قلنا ان قولنا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح
ولا الخبز معناه ولا تشتر الخبز اصلا لم يكن قد شركنا بينهما في الحكم المذكور وعلى الثاني ان العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه هو
ما عناه المتكلم فلا بد كونه ما لم يعنه فلو جعل الكافر في المعطوف عليه عاما وفي المعطوف خاصا لم يكن العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلم لانه قصد
بالاول العموم وبالثاني الخصوص ولكون الثاني معطوفا على بعض الاول ظاهر العطف يمنعه ولا يمكن ان يبقى العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في لفظ الكافر لان اللفظ ليس موجودا في المعطوف وانما حكم المعطوف عليه يوجد فيه فان المتكلم يقصد بالعطف التشريك في معنى قصده دون اللفظ
ثم اجاب عن كلام الحنفية بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان لو قال لا تقتل اليهود
بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم يجب ان لا يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا تقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير معناه
ولا تقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة شيء في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية الفعل وان يشترك
بينهما في الفعل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من الجائز
ان يتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان النهي اختص بكونه في العهد فالحاصل انه تام فلم يجز اضمار الزيادة
لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتأكيد لقوله ولا ذو عهد فلا يفيد حكما اخر لانه لو لم نقله لعلمنا ان قوله ولا ذو
عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه من كونه ذا عهد واذا كان للتأكيد كان قوله ولا ذو عهد يقتل بكافر فكذا قوله ولا ذو عهد في
عهده فليس كذلك لان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو لم يقله لا يستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول لا يمنع اقتضاء
زوال العهد تجرده من كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا تقتل مؤمن بكافر ولا
بحال في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا تقتل بحال في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده فلا استفيد منه فائدة جديدة فيجب ان يكون قوله
ولا ذو عهد يمنع ضمانه فيضمر فيه بكافر لانه نزل منزلة قوله ولا بحال في عهده في افادة صفة فلم يمنع من القتل معها فاذا كان قوله في عهده للتأكيد لم يمنع
في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس
التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص اولى من التمسك بظاهر العموم وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في خصوص ما اتفقا فيه واحتج اصحابنا والشافعي بامور الاول المعطوف لا يستقل بنفسه في افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا يدل
على حكم المعطوف بصريحه ولهذا اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الافادة وحذرا من التعطيل والاضمار على خلاف الاصل فيجب الاقتصار على ما
يندفع به الضرورة وهو الشرك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره وتقليلا للمخالفة اللازمة منه نظرا الى تسليم اضمار حكم المعطوف عليه في المعطوف
فلو كان الكافر الاول للعموم او لم يقيد الثاني بالكافر لكان للمضمر ميزة التطويل فلا يمتنع عطف الخاص على العام في قوله تعالى والمطلقات يتربصن فانه عام في الرجعية
والبائن وقوله وبعولتهن احق بردهن خاص وبعض وعطف الواجب على الندب كقوله واتوهم فان الايتاء واجب والكتابة مستحبة وعطف الواجب على المباح
في قوله واتوا حقه ولو اقتضى العطف التسوية في اصل الحكم وتفصيله لكان العطف في ذلك على خلاف الاصل فيه نظر للمنع من عموم المطلقات على ما يأتي
ومعظم الاحكام المختلفة حاصل لم يتنازع فيه احد وليس البحث فيه بل في ان التقييد في المعطوف عليه بعام مكان مضمرا في المعطوف هل يقتضي تقييد المضمر
او لا الثاني ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن وفي صفة محتمل فجعل العطف لمطلق الاشتراك المتيقن دون المحتمل اولى فيه نظر فان اصل الحكم هو عدم القتل بكافر وكونه

الشرط بعينه

الشرط بعينه الرابع لو كان التقييد مشتركا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا الى يوم الجمعة ولعرضه بالتزامه والفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة
ليس بممتنع واحتجت الحنفية بوجوه الاول لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول وفيه نظر فان الاطلاق انما يقتضي عدم قتله وان
خرج عن العهد منعنا الملازمة وان عني بعدم قتله ما دام في عهده مطلقا منعنا بطلان التالي الثاني ان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف
عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر واعترض بان العطف يقتضي اتحادهما فيما فيه العطف لا فيما زاد على اصل الحكم الثالث المعطوف
اذا لم يستقل تعين الاضمار وليس غير حكم المعطوف عليه اجماعا ولا بعضه لان غير المعين يقتضي الاجمال وهو خلاف الاصل والمتيقن منتف فيجب اضمار
كل ما يثبت للمعطوف عليه واعترض بالشرك في اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال **البحث الثاني عشر** في ان رجوع
الضمير الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا اعلم ان العموم اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعضه خاصة اما في استثناء او صفة او حكم هل يجب ان يكون المراد
بذلك العموم ذلك البعض او لا اما الاستثناء فكقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء
ومعلوم ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يجب ان الصغيرة والمجنونة غير مرادين من لفظ النساء واما
الصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه
لا يأتي في البائنة واما الحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يأتي في البائنة فنقول اختلف الناس
في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب تخصيص ذلك العموم بتلك الاشياء وهو اختيار جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب جماعة الى وجوب التخصيص
وهو الحق وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني وفخر الدين الرازي احتج القاضي عبد الجبار بان اللفظ عام يجب اجراؤه على عمومه الا ان يمنع مانع
شيء الى تخصيصه وكون اجزاء الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص كله واحتج غيره بان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني
عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض واذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض
المذكور السابق وخولف ظاهره لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره لانه لم يقم دليل على تخصيصه والدليل على ما قلناه ان الضمير
لا بد وان يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى كله او بعضه والثاني باطل لعدم الاولوية ولاستلزامه الاجمال فتعين الاول واعلم انه انما يصح لو كان المراد
بالاول من يصح العود اليه والجواب عن حجة القاضي ان التخصيص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى جميع ما تقدم لان معنى الا ان
يعفون الا ان يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ولو انه تعالى صرح بذلك لكان لفظ النساء مخصوصا بمن يصح عفوه ومن الظاهر ان الضمير ليس للعموم
وهو عبارة عما تقدم اذ الضمير هو المظهر في الحقيقة وانما اختلفا في الاضمار والاظهار فلا يكون الاول للعموم واحتج المتوقفون بان ظاهر العموم المتقدم
يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يرجع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم وهو المطلقات وليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية
ظاهر الكناية فوجب الوقف واجاب القائلون بالعموم بان اجراء اللفظ على عمومه وتخصيص الكناية اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني
غير ظاهرة ولا يخفى ان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر واعترضه ابو الحسين بانه ليس القول بان العموم اولى لانه ظاهر باولى من ان التمسك بالكناية
اولى لانه كناية وليس بجيد لان الظاهر لا يتوقف على الكناية في الدلالة والكناية تتوقف على المظهر والموقوف عليه اولى والجواب الصحيح ان مراعاة ظاهر
الكناية اولى لان تعميم الظاهر يقتضي الاضمار والاجمال اما الاضمار فلان التقدير يصير الا ان يعفو بعضهن ومراعاة ظاهر الكناية تقتضي التخصيص
وقد تقدم ان التخصيص خير من الاضمار واما الاجمال فلعدم اشعار المضمر بالمراد منه وقيل لو خص الاول لزم تخصيصهما معا فيلزم مخالفة ظاهرين وليس
بجيد لان الثاني بعد تخصيص الاول لا يكون عاما فلا يلزم مخالفة ظاهر **البحث الثالث عشر** في الحكم الخاص المقترن بالعلة اذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم بحكم في واقعة خاصة
وذكر العلة قال الشافعي انه يعم من وجدت تلك العلة في حقه كقوله صلى الله عليه وسلم في حق اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم
القيامة ملبيا وكقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وكما لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرا ومنعه القاضي
ابو بكر والحق ان يقال ان عموم الحكم ليس بالنظر الى الصيغة الواردة فانه لو كان كذلك لما قال لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لا يقتضي عتق كل عبد
اسود وكما لو قال اعتق عبيدي السودان نعم انه مستفاد من العلة ان ثبت بما يأتي البحث فيه فان قلنا به لم يندرج قوله لوكيله اعتق سالما لكونه اسود
لان الوكيل انما يتصرف فيما يامره الموكل نصا لا بالقياس على ما يامره به والفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ عاما العزيز التخصيص
قال القاضي ابو بكر يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم علل ذلك في حق الاعرابي بما علمه من كونه مات مسلما مخلصا في عبادته محشورا ملبيا وقصت به ناقته المعجز
احرامه وفي قتلى احد لعلو درجتهم في الجهاد وتحقق شهادتهم لا بمجرد الجهاد وفي تحريم الخمر لكونه خمرا مسكرا وهذا وان كان متوجها الا انه على خلاف
ما ظهر من تعليله صلى الله عليه وسلم بمجرد الاحرام والجهاد وسيأتي ولانه غير المتنازع اذ البحث فيما لو وجدت العلة التامة **البحث الرابع عشر** في ان خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد يقتضي تخصيصه به

اذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من امته لم يكن ذلك خطابا للباقين الا بدليل منفصل عند اكثر المحققين وقال جماعة من الحنابلة انه يكون خطابا للباقين لنا ان الخطاب توجه الى الواحد فهو موضوع في اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره وضعا احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر وهو يقتضي التشريك الثاني قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة نص في التعميم عند خطاب الواحد الثالث اجماع الصحابة على الاحتجاج في الحوادث بحكمه صلى الله عليه وسلم على احاد الامة كحكمه في الزنا بما حكم به على ماعز وفي الجزية على المجوس بما حكم به على مجوس هجر ولولا ان حكمه على الواحد يقتضي التعميم لم يجز التعدية الا بدليل والاصل عدمه ولانه لو كان لم يحتج الى ... الرابع انه عليه السلام خصص بعض الصحابة باحكام دون غيره ونص عليه كتخصيص ابي بردة في التضحية بعناق وقال تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا ان الحكم باطلاقه على الواحد حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب عن الاول انا نقول بموجبه فانه مرسل الى الناس كافة ومبعوث الى الكل ولكن لا يجب تساويهم في الاحكام بل يقتضي لكل شخص حكمه الخاص به كاحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك فلا يلزم من ذلك اشتراك الجميع في كل حكم وعن الثاني ان التعميم يثبت من هذا الحديث لا من مجرد حكمه على الواحد لان الحكم هو الخطاب وخطاب الواحد ليس خطابا بالغير فانه لو كان خطابا للغير لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الواجب للحكم عليه ولانه لو كان مقتضيا المطلق خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد او كانت فائدته التاكيد ولا فائدة للفظ التاسيس سلمنا لكن حكمه على الواحد لو كان حكما على الجماعة لهذا الحديث لم يلزم ان يكون حكمه للواحد حكما للجماعة والفرق ظاهر في الحكاية واقع في الجميع وفيه نظر فان المراد بحكمه عليه التشريع في حقه سواء كان له او عليه لانه مبلغ الامر ولا انقياد الى حكمه وان كان له واجب ولانه اذا ثبت الاول ثبت الثاني لعدم القائل بالفرق وعن الثالث انه حكاية حال فلا يقتضي التعميم ولانه حكم بما حكم لعلمهم بالتشارك في السبب للاجماع على انهم لو علموا السبب وتساويهم فيه لما حكموا بالتشريك في الحكم وعن الرابع ان الفائدة نفي توهم المساواة او التاكيد البحث الخامس في ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل هو للعموم ام لا ذهب الاكثر الى العموم ... انه يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك وخالف فيه الكرخي واقتصر على اخذ صدقة واحدة من نوع واحد احتج الاولون بان اموال جمع اضيف الى مثله فيفيد العموم لما تقدم فيصير التقدير خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فيتعدد الصدقة بتعدد الاموال احتج الكرخي صدقة نكرة مضافة الى جملة الاموال فان اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق قوله خذ من اموالهم صدقة فيتعدد الصدقة بتعدد الاموال وقال الكرخي صدقة نكرة مضافة الى جملة الاموال فان اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق قوله خذ من اموالهم صدقة لان المال الواحد جزء من جملة الاموال فاذا اخذت الصدقة من جزء المال صدق اخذها من المال ولو مع الاجماع على ان كل درهم ودينار موصوف بانه مال فلا يجب اخذ الصدقة منه والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وفيه نظر لان القائل بالتعميم لم يقل به بالنظر الى صدقة النكرة بل بالنظر الى الجمع المضاف وقد سبق انه للعموم ويتبع صدقة اخذ الصدقة من اموالهم عند اخذها من مال واحد والتحقيق ان الجمع هنا ان كان بمنزلة كل واحد وجب ان يؤخذ من كل واحد صدقة وان كان للكل من حيث هو كل المجموع صدق باخذ صدقة واحدة من مال واحد خاتمة تشتمل على مسائل الاولى قد بينا انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولا يشترط القطع بل الظن المستند الى البحث بحيث لو كان لظهر عليه وقال القاضي ابو بكر يشترط القطع بنفي المخصص لان الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل وقد سلك في العلم بنفي المخصص مسلكين الاول اذا بحث في مسالة قتل المسلم بالذمي مثلا عن مخصص لقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر وقال هذه مسالة كثر الجدال فيها وطال خوض العلماء فيستحيل عادة ان يشذ عن جميعهم دليل والادلة المنقولة منهم علم بطلانها فعلم انتفاء المخصص الثاني يمكن ان يدعي المجتهد اليقين وان لم يبلغ الاحاطة بجميع المدارك اذ نقول لو كان الحكم خاصا لنصب عليه دليلا للمكلفين ولبلغهم ذلك ولحق عليهم واعترض الغزالي على الاول بوجهين الاول انه جرى للصحابة ان يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكن الخوض فيها واحاط البحث عنها ولا شك في علمهم معه وجواز التخصيص بما يحصوا ان نحن لم يبلغهم كما حكوا انه صح الحامة بدليل عموم احلال البيع حتى روى لهم ابن خديج النهي عنه الثاني انه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل انه يسلم انه لا يجد المخصص من جميع العلماء ومن اين عرف انه بلغه كلام جميعهم ولعل منهم من تنبه لدليل لم يكتبه في تصنيف ولا ينقل عنه وعن الثاني كالاول فانه لو اجتمعت الامة على شيء امكن القطع بانه لا دليل يخالفه اذ يستحيل اجماعهم على الخطاء اما في مسالة الخلاف كيف يتصور ذلك وفيه نظر فانه لم يجعل على احد ما ادعى به العموم اذا لم يعلم انتفاء التخصيص لا يجوز التمسك به والصحابة عارفون بالاحكام لقرب عهدهم بالرسول صلى الله عليه وسلم فقل ان يخفى عنهم بعد البحث اليسير بخلاف من بعدهم لتطاول الازمنة المفضي الى اندراس الاقوال وادلتها والعلماء المشهورون قد انتفى كلامهم والمعتبر انما هو قول من بلغ رتبة الاجتهاد وقل خفاء مثله ومع ذلك فالوجه ما قلناه من الاكتفاء بالظن ظن المقالية وقع انه قوله تعالى واحل الله البيع وغيره من العام وتمسكوا به على ايجاب الوقت واخراج ما دل الدليل

على عدم وجوبه عنه لا يمنع التمسك به وقد بينا ان المفرد المحلى باللام لا يقتضي العموم نعم انه قوله تعالى ما استطعتم قرينة تدل على حث كل فعل كل ما عليه اسم الخير اما لفظة الخير فلذلك وقال الغزالي انه مجمل وليس بمفيد الثالثة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا للعموم فيجوز التمسك به في منع قتل المسلم بالذمي لانه يفيد نفي السلطنة الا ما دل الدليل من الدية والضمان والسرقة وطلب الثمن وغيره والاصل فيه انه نكرة في معرض النفي وقد بينا انها للعموم وقال الغزالي انه مجمل وليس بجيد وكذا قالوا في نفي الاستواء انه مجمل الرابعة قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر من قبيل العام الا ما خصه الدليل لما تقدم من انه ما للعموم وقال قوم لا يجوز ان يتمسك بعمومه لان المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر وهو غلط لعدم التنافي الخامسة قوله تعالى واحل الله البيع ليس عاما ولا مجملا وتردد الشافعي في كونه مجملا او عاما من حيث ان الالف واللام احتمل ان يكون فيه للتعريف ومعناه احل البيع الذي عرف الشرع شرطه السادسة قال الغزالي الاسم المفرد يفيد العموم في مواضع ثلاثة الاول اذا حلي بلام التعريف مثل لا تبيعوا البر بالبر الثاني دخول النفي عليه مثل ما رايت رجلا فان النفي لا خصوص فيه بل هو مطلق فاذا اضيف الى منكر مبهم لم يختص بخلاف رايت رجلا فان الاثبات والاثبات يخصص في الوجود فاذا خبر عنه لم يتصور عمومه في ذا اضيف الى صفة اختص به الثالث ان يضاف اليه امر او مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر مثل اعتق رقبة او فتحرير رقبة فانه تمثيل بعتق اي رقبة كانت والاسم منا والمهاهنا لمنزلة العموم بخلاف اعتقت رقبة فانه اخبار عن فعل ماض يختص في الوجود ولا يحتمل الا فعلا ماضيا اما الاول فقد تقدم انه ليس للعموم واما الثاني فقد بينا انه للعموم واما الثالث فانه مطلق لا عام

الباب الرابع في المطلق والمقيد وفيه مباحث الاول في ماهيتهما اعلم قد بينا فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجمع ولا الخصوص ولا بقيد الوحدة او الكثرة بل بنفس الماهية وقد يريد به ما هو اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر مثل فتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل ساعتق رقبة ولا يتصور المطلق في معرض الخبر عن الماضي مثل ضربت رجلا ضرورة تعيينه باعتبار اسناد الضرب اليه وقيل بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهملات وقولنا على مدلول التعميم الوجود والعدم وخرج بالشايع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعموم لانه استغراق في احترازا به نظرا الى ... على البدل واما المقيد فيقال بمعنيين الاول ما كان من الالفاظ دالا على معين كزيد وهذا الرجل الثاني ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة كقولنا ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو ثوب مصري الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين وقيل بانه ما اخرج من شياع كرقبة مؤمنة البحث الثاني في حكم الجمع بينهما كل ما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فانه جار في تقييد المطلق واذا تعقب التقييد جملة واحدة فلا خلاف في انه يغير حكمها من الاطلاق الى التقييد بقي هنا البحث عن حكم الجمع بينهما فنقول المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر كقوله تعالى اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة او اطعم طعاما واكس ثوبا ... ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق هنا على المقيد ولا يتقيد الثوب بقيد العراق لامكان الجمع بينهما من غير تنافيه ولعدم تعلق احدهما بالاخر في صورة واحدة وفيه مثل اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لكن ... المطلق عند المقيد للمقيد لامتناع الجمع بينهما واما ان لا يكون مخالفا فاما ان يتحد السبب او يتكثر واما مع التماثل او لا وعلى تقديره فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام ستة الاول ان يتحد السبب في الامر كقوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فهنا يجب رقبة بظاهر الامرين اذا كان الامر المنكر يقتضي تكرار المامور ولم يعلم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على المقيد اجماعا بيانا لانه لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل ات بالجزء لا محالة فالاتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل به ولا يقال يمنع من كون المطلق جزءا من المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عدم التقييد يمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فيتضاد حكماهما في المكية فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب والمطلق على اصله لانا نقول هو الحقيقة والمقيد هو هي مع قيد زائد فالحقيقة احد جزئي المقيد ويمنع التنافي بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي مع حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ولا تريد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي مع عدم القيود فالاول هو اخذ الحقيقة لا بشرط شيء والثاني اخذها بشرط لا شيء وبينهما فرق ولانه شرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالة الشرع على معناه ولا اهمال شيء منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او لا على التخيير ودلالة المقيد على التقييد لا يتعين في حالتي الحمل على الوجوب

او الندب بل حمله على الندب اولى لسلامته الدلالة عن الترجيح بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا تترجح بل الوجه في الجواب ان يقال حمله على الوجوب
يقتضي يقين البراءة والخروج من العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فانه يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها الحقه كون الامر للوجوب اولى للاشتراك
اللفظي ومعه لا براءة يقينية او يقال حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل برقبة مؤمنة عاملا باللفظ المطلق
في حقيقته ولهذا لو انه اتاه قبل ورود التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته الى مجازه ولا شك ان اولوية
استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا المحمل ممتنع لو صرح
في المقيد بالوجوب وقيل ان تاخر المقيد من المطلق كان نسخا وليس بجيد والا لكان التخصيص نسخا وكان تاخر المطلق نسخا احتجوا بانه لو كان مقيدا
لكان المراد باللفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى بكونه بيانا كونه مبينا المراد المتكلم لكن دلالة الرقبة
على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد وان كان مجازا والاصل عدمه كان نسخا لا تقييدا والجواب انه انما تقدم المقيد على المطلق
مع انكم تحملون المطلق على المقيد وينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة من العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز والتحقيق
انه المطلق دال على عتق اي رقبة كانت فيكون المرجح بالتقييد الى التخصيص الثاني ان يتحد السبب في النهي او النفي مثاله ان تقول في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا ثم تقول فيه لا تعتق مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما والجمع بينهما في النهي لامكانه فيجري المطلق على اطلاقه في المنع من عتق المكاتب
في الظهار اصلا في التابيد لان النهي بقيده ولا يخصصه النهي المقيد بالكفر لانه بعض ما دخل تحته والعموم لا يخص بذكر بعضه فان علمنا بدليل خارجي
ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر فيصير التكليف في الموضعين
النهي من التكفير بالكافر الثالث ان يتحد الحكم ويختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل بالايمان وللناس فيه ثلثة مذاهب
طرفان وواسطة الاول قال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا لان الشافعي قال يحمل المطلق على المقيد فتاوله بعضهم بالحمل على
التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل اخر ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق الثاني قول جماعة الحنفية انه لا يجوز تقييد
المطلق بطريق ما البتة الثالث قول اكثر المحققين كابي الحسين والسيد المرتضى وغيرهما انه يجوز تقييد المطلق بالمقيد على تقدير تسويغ القياس مع
وجود شرائطه لانه يجب التقييد بالقياس مطلقا والاول باطل لانه لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في الظهار اي رقبة كانت لم يكن
احد الكلامين مناقضا للاخر فليس تقييد احدهما مقتضيا تقييد الاخر وفيه نظر فان عتق اي رقبة شئت نص في التخيير بخلاف اعتق رقبة فلا يجوز
حمل الثاني على الاول لو اعتق رقبة كافرة لجامع التقييد فكذا التخيير بين اي رقبة ولا دلالة للعام على الخاص ولان ظاهر المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو
خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما رابط يوجب تقييد احدهما بما قيد به الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والرابط اما من حيث اللفظ او
الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف او اضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتعلق الحكمان ومعه التقييد بالصفة
وهو تقييد بالقياس وليس هو المتنازع او بان يمتنع في التقييد ان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون
المصلحة فيهما التقييد جاز ان يكون المصلحة فيهما الاختلاف في التقييد ولو جاز مع فقد الوصلة والرابط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر جاز ان يقيد كلا منهما
بدلالة الاخر بل او قيد احد العمومين لان الاخر مخصوص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو اتفق الربط فانها ثابتة اذ التقييد بالايمان
يدل على اولوية مجانبه فيجب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة والحصر ممنوع احتجوا بوجوه الاول القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا تجب التقييد في احد الحكمين
هيئة الاخر والا لزم الاختلاف المنافي للوحدة الثاني الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر المواضع حمل المطلق على المقيد فكذا هنا الثالث
السادس في قوله تعالى والذاكرات حمل على قوله في الاول والذاكرين الله كثيرا من غير دليل خارج والجواب عن الاول انه ان عنيت بوحدة القرآن عدم تناقضه فهو مسلم
لكن لا تناقض هنا وان عنيت اتحاده في كل الاشياء فهو باطل بالضرورة فان فيه العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمأول والامر والنهي وغير ذلك
فلم لا يكون فيه الاطلاق والتقييد على انهم سلموا ثبوته في غير الاحكام المماثلة وعن الثاني ان التقييد في الشهادة في كل حكم بالاجماع لا من كونها مقيدة في احد
الحكمين وعن الثالث ان التقييد لدليل لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشاركته
في حكمه ولان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع واما الحنفية فانهم اختلفوا فقال بعضهم سبب المنع من التقييد بالايمان ان قوله
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال تلك المكنة
الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز ولان تقييده بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس وقال
اخرون ان تقييده بالايمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه وقال اخرون ان تخصيصه وتقييده بالايمان هو مخصص لحكم قد قصد استيفاؤه والجواب

عن الاول

عن الاول بمنع تحقق النسخ فانه رفع حكم ثبت بخطاب سابق وليس ذلك ثابتا هنا بل هو تقييد المطلق وهو لا ينافي التخصيص العام وعندكم يجوز التخصيص
بالقياس فكذا التقييد وينتقض كلامكم وايضا انكم اعتبرتم سلامة الرقبة من كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا كان نفي تلك العيوب
نسخا وعن الباقيين بالمنع من الاستيفاء وبعدم القيد لان الخصم يقول قيام الدلالة على صحة القياس تدل على انه تعالى استوفى حكم المطلق بهذا الكلام
كما في العموم ولان منع تقييد المطلق بالقياس اما لان المطلق لا يتاتى فيه التخصيص كالاتيان في العين الواحدة وهو باطل فان المطلق يشمل جميع الصفات
والاحوال او لان القياس غير دليل وهو دليل لكن لا يخص به العام ونحن انما بحثنا على تقديره وباقي الاقسام ظاهر مما تقدم **البحث الثالث** في الجمع بين المطلق
والمقيدين اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد
صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام
شهرين متتابعين فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع القيد بالضدين اولى بالبقاء واما القائلون
بان المطلق يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر واما من حمل المطلق على المقيد بقياس
فانه يحمله هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى من الاخر ولا يبقى على اطلاقه **المقصد السادس** في باقي صفات الادلة وفيه ابواب **الاول** في المجمل والمبين
وفيه فصول **الاول** في المجمل وفيه مباحث **الاول** في ماهيته قد عرفت مما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به كان نصا وان احتمل فان تساويا
فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح ظاهر والمرجوح مأول اما النص فهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه هذا ما ذكره
فخر الدين الرازي ويخرج بالكلام من ادلة العقل والافعال التي لا يسمى نصوصا وعن المجمل مع البيان فانه لا يسمى نصا لان قولنا تظهر افادته من خطاب
واحد دون ما يقترن به فلان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا قولا واحترزنا بقولنا يظهر افادته لمعناه عن المجمل الا انه قد يقال
نص الله تعالى على وجوب الصلوة وان كان قوله اقيموا الصلوة مجملا الا انا نقول انه نص في افادة الوجوب وليس مجملا فيه بل في متعلقه واحترزنا
بقولنا لا يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل انه نص على ضرب سالم من عبيده لانه لا يميزه على التعيين ويقال انه نص على
ضرب جملة عبيده لانه لا يميز سواهم وفيه نظر لان ادخال لفظي الكل والبعض في الحد غلط ولانه يدخل فيه اللفظ وهو مسلم له والاحتراز بالمجمل عن
المجمل مع البيان بان النص كلام واحد غير مفيد لانتقاض الحد بصدقه على ما يصدق المحدود عليه وقولنا لا يتناول اكثر منه لا يقع احترازا عن ضرب
سالم من عبيده لانه بعض المعنى وقال الشافعي النص خطاب يعلم ما اريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه او علم المراد بغيره وكان يسمي المجمل
نصا وهو خلاف المتعارف من الفرق بينهما ومع ذلك فانه ليس بجيد لان الحكم عنده هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ويصير الحد
النص خطاب يعلم ما اريد به من خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه تخصيص للنص بما يستفاد منه خطاب الله
تعالى خاصة وتخصيص بما يتعلق بافعال المكلفين وقال قاضي القضاة النص هو خطاب يمكن ان يعرف به المراد ويدخل فيه المجمل والظاهر وقال ابو الحسين
يجب ان يشترط في النص ثلث شرائط ان يكون كلاما وان لا يتناول الا ما هو نص فيه وان كان نصا في اشياء كثيرة وجب ان لا يتناول سواها وان يكون افادته
لما يفيده ظاهرة غير مجملة اما كونه عبارة فلان ادلة العقول والافعال لا تسمى نصوصا واما ظهور الدلالة فان المفهوم من قولنا ان العبارة نص في
هذا الحكم افادتها على جهة الظهور ولان النص لغة ماخوذ من الظهور وعليه منصة العروس لما ظهرت وارتفعت واما اشتراط افادته ما هو نص فيه
فقط فلان الانسان اذا قال لغيره اضرب عبيدي ولم يقل انه نص على ضرب زيد من عبيده لما افاده وافاد غيره ويقال ان كلامه نص في ضرب جملة عبيده
لما لم يفد سواهم فاذا كان كذلك وجب ان يحد بانه كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر مما قيل انه نص فيه وعلى الذي اخذناه وافسد الحد باخذ اللفظة
كلها صالحة باسقاط لفظة نص لتأييده واما المجمل فهو في اللغة عبارة عن المجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه وبهذا يوصف العموم بانه مجمل يعني انه
المسميات التي اجملت بجمع وقيل المحصل ومنه اجملت الشيء اذا حصلته واما في الاصطلاح فقد حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء وهو باطل فانه ليس بمانع لدخول المهمل فيه وليس مجملا لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ ولا دلالة في المهمل بل خلا فيه قولنا مستحيل فانه
لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وليس بمجمل لان مدلوله ليس بشيء وليس بجامع لان المجمل المتردد بين محامل يفهم منه انحصار المراد به في احدها وان لم يكن
معينا وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من اخر كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده لا يقال المراد به الذي لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ما هو مجمل
لانا نقول انه تعريف المجمل بالمجمل ولا يصح تعريف الشيء بنفسه ولان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما في دلالة الاقوال فانه صلى لو قام مصليا تردد
بين الوجوب والندب فلا يصح تقييده باللفظ وقال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال
ويبطل بانه خصصه باللفظ وينتقض بالمطلق وقال السيد المرتضى انه الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وذكر ابو الحسين له ثلثة

الاول انه ما افاد جملة من الاشياء ويدخل فيه العام والمركبات وهو لانه لا يفيد الجملة الثاني ما لا يمكن معرفة المراد منه ويبطل بالمهمل وبالمجاز المراد منه
فانه لا يفهم المراد منه وفيه نظر لاحتمال ان يريد ما لا يمكن معرفة المعنى الذي اريد باللفظ فيخرج المهمل والمجاز المراد به المجمل الثالث ما افاد شيئا من
جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم امره بضرب رجل لافادته ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه فاي رجل ضربه جاز بخلاف اسم
القرء فانه يفيد الطهر وحده او الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقوله اقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير شايع وهو مشعر
بتقييد الحد بالالفاظ حيث قال واللفظ لا يعينه فلا يكون جامعا لخروج الاجمال في دلالة الفعل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وينتقض بالمجاز
ويمنع عدم تحوله وقيل ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المجمل منه الا بدليل من خارج فقولنا
ما له دلالة يعم القول والفعل وغيرهما من الادلة المجملة وقولنا على احد امرين ليخرج ما له دلالة على واحد لا غير وقولنا لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة
اليه احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد من غيره كالحقيقة والمجاز والقيد الاخير احتراز عن المطلق **البحث الثاني** في اقسام المجمل الدليل الشرعي
اما ان يكون اصلا او مستنبطا منه والاول اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون مجملا او لا والمجمل
اما ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه فالاول ان
يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلا يكون حمله على البعض اولى فان كان وضعه لتلك المعاني بحسب معنى واحد مشترك فيه فهو المتواطي كقوله
تعم وآتوا حقه او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كالقرء والثاني وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام
المخصوص بصفة مجملة كقوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فلولا قيد الاحصان لم يحتج الى بيان فبالقيد صار مجملا
لعدم العلم بالاحصان فلابد مما يبينها او باستثناء كقوله تعم احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او بدليل منفصل مجهول كالواقع في قوله تعم
اقتلوا المشركين المراد بعضهم ولم يبين والثالث وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا بعضه فهو الاسماء الشرعية وغيرها فالاول كالامر
بالصلوة ولم يعلم انتقال الاسماء الى هذه فانا نفتقر الى البيان والظن ان يدل الاسم على معنى اداة الحقيقة والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدهما
فيفتقر الى البيان واما الفعل فان مجرد وقوعه لا يدل على وجه وقوعه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فيستغني عن البيان كالقيام الى الصلوة
بلا اذان واقامة فانا نعلم وجوبها وكالادامة على الاتيان بالسجودين فانا نعلم انه من افعال الصلوة واما اذا لم يقترن به قرينة تدل على الوجه فلابد من البيان
واما المستنبط فهو القياس ولا اجمال فيه حتى يحتاج الى البيان واما غير المجمل فهو المبين فان كفى بنفسه وصريحه في معرفة المراد فلا يحتاج الى البيان اخلوا
لما مضى قولنا انه يكفي بنفسه نحو قوله وهو بكل شيء عليم وان لم تكف بنفسه فاما ان لا يختل بيانه على السامع او يختل والاول اما ان يكون بيانه بالتعليل
اولا والاول اما بطريق الاولى كتحريم التافيف في دلالته على المنع من الضرب لانه تقرر في العقل ان من منع من شيء لغرض فانه يمنع لما ساواه فيه او زاد عليه
في معنى ذلك الغرض واللفظ يدل عليه وان لم يكن موضوعا له او لا بطريق الاولى كقوله عم في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات
فنعلم بذلك العلة في الطهارة ومشاركة غيرها لها في العلة فيتبعها حكمها واما البيان الذي لا يختل فليس بتعليل فضربان الاول ان يكون الخطاب امرا يبقى فيعلم
وجوب ما لا يتم الامر الا به او ما يكون مباحا بالملا يطاق الثاني ان يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ويعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من وجوه المجاز فيعلم
انه المراد نحو واسئل القرية واما الذي يختل على السامع بيانه فقد تقدم في اقسام المجمل واعلم ان الاجمال قد يكون في لفظ مفرد اما بالاصالة كالمشترك عند
القائلين بامتناع تعميمه وذلك اما بين مختلفين كالعين او نقيضين كالقرء للطهر والحيض او ضدين كالجون للاسود والابيض وكالمجازات المتعددة
عند نفي الحقيقة او بالاعلال كالمختار للفاعل والمفعول وقد يكون في مركب كقوله تعم او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه يرجع هذه الالفاظ مترددة
بين الزوج والولي وقد يكون بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم كقولنا كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير متردد بين العود الى الفقيه والى معلومه
فيختلف المعنى باعتبار ذلك وقد يكون بسبب تعدد اللفظ بين جميع الاجزاء وجمع الصفات كقولنا الخمسة زوج وفرد فيصدق على تقدير جمع الاجزاء ويكذب
على تقدير جمع الصفات وقد يكون بسبب الوقف والابتداء كقوله تعم والراسخون في العلم يقولون فانها مترددة بين العطف والابتداء وبعود الخاص الى المترك وقد يكون بسبب تركيب
المفصل كالطبيب ماهر في الحذلقة فاذا قيل طبيب ماهر احتمل فيه وفي غيره وليس بجيد فانه لا اجمال مع الظهور بعرجه الى المذكور **البحث الثالث** في امكانه ووقوع المجمل
في كلامه تعم وكلام رسوله عم اتفق المحققون عليه لانه قد وقع كما في الآيات المتقدمة والاحاديث المشهورة والوقوع دليل الجواز احتج المانعون بان الكلام ان لم
يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لايق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن المجمل ببيانه كان تطويلا من غير فايدة لان التنصيص عليه اسهل وادخل
في الفصاحة من ذكر المجمل ثم تعقيبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة انه يجوز ان يسمع المكلف المجمل ولا يسمع بيانه فيخل المقصود به وان لم يقترن به بيان ما
يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق فلان الاية الافهام مع عدم التنطيل لعله ملا فيه تكليف بالمحال والجواب انا نمنع بعدم الافهام من كل وجه فهو مسلم

في موضوعه او حال كونه مستعملا في

واما اردت من بعض

وان اردت من بعض الوجوه منعنا كونه عبثا فانه يجوز ان يخاطب بالمجمل ليعلم المكلف انه قد كلف بشيء فيستعد للامتثال او المنع فيحصل له ثواب او
عقاب ونمنع عدم الفايدة لو قرن به ما يبينه لتجويز اشتمال ذكر المجمل ثم ارداقه بالبيان على مصلحة لا يطلع عليها البشر ومع هذا التجويز يبقى **البحث الرابع**
في ان اضافة الاحكام الى الاعيان ليس بمجمل ذهب المحققون من الاشاعرة والمعتزلة الى ان اضافة الحكم الى العين كقوله تعم حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم
الميتة لا اجمال فيه وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي وقوم من القدرية انه مجمل لنا انه يسبق الى الفهم بحسب العرف اضافة الحكم الى الفعل المتعلق
بتلك العين المناسب له فيفهم من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل كما في حرمت عليك طعامي ويفهم
من قوله هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن تحريم الثوب تحريم لبسه دون النظر واللمس والمبادرة دليل الحقيقة وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا
انه حقيقة من حيث العرف كما يفهم الخيل عند اطلاق اسم الدابة من حيث العرف ولا اجمال هنا وايضا قال عم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
فباعوها فدل على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع وايضا يفهم من قولنا فلان يملك الدار استحقاقه التصرف
فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا يملك الجارية قدرته عليها بالتصرف بالبيع والوطي والاستخدام واذا جاز ان يختلف فايدة الملك على هذا التخريج جاز مثله
في التحليل والتحريم احتجوا بان الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف لو كانت موجودة فيستحيل تعلق التحليل والتحريم بها واضافتها اليها
فلا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور فيجب اضمار ما يكون متعلقا بذلك الحكم
من الافعال وحينئذ من اهل الخطاب بالكلية ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يتقدر بما تندفع به الضرورة تقليلا للاضمار
المخالف للاصل وليس اضمار البعض اولى من البعض الآخر لعدم دلالة دليل على تعيينه فيتحقق الاجمال والجواب ان الآية لو دلت على تحريم فعل معين لوجب
ان يتعين ذلك الفعل في كل تلك المواضع وليس كذلك لان المراد من حرمت عليكم امهاتكم حرمة الاستمتاع ومن حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل والجواب
المنع من عدم اولوية اضمار البعض فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل المطلوب من تلك العين ونمنع الحاجة الى الاضمار لانه انما يجب اذا لم يكن
اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين اما اذا كان ظاهرا فلا وبيان الظهور ان كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف
اهل اللغة يتبادر الى فهمه عند قوله حرمت الطعام والشراب تحريم الاكل والشرب وعند قوله حرمت عليك النساء تحريم الوطي سلمنا لكن لم لا يجوز اضمار جميع
التصرفات المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال او لا والثاني يبطل
مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لان اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ
مطلقا لامكان معرفة تعيين المراد بدليل آخر واما محذور اضمار جميع التصرفات المتقدمة فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدايم اعظم من التزام المحذور الذي
لا يدوم لانا نقول لم لا يجوز اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه ولولا ان المحذور في الاضمار اولى لما كان استعماله
اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن والخلاف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار فالحق ان اضافة الحكم الى
العين من قبيل المحذوف كقوله تعم واسئل القرية اي اهل القرية لكن اذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي كل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به انه ليس
بالمجمل فهو خطا وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد به الحاقه بالمجاز فهو مسلم كان الاسماء العرفية مجازات لغوية
حقايق عرفية **البحث الخامس** في ان قوله تعم وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل ذهب المحققون الى نفي الاجمال هنا وقال بعض الحنفية انه مجمل لانه يحتمل
مسح جميع الراس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الآخر فيجمل وما يدعى انه عم مسح بناصيته بيان لمجمل الآية والحق نفيه لان ظاهر الباء في اللغة
للالصاق قال قاضي القضاة قوله تعم وامسحوا برؤسكم يفيد من حيث اللغة مسح جميع الراس لان الباء المفيدة للالصاق دخلت على المسح وقرنته
بالراس وهو اسم الجملة لا البعض العضو فانه لا يوصف الناصية بانها راس ثم قال لكن العرف يقتضي الصاق المسح بالراس فقط سواء عم المسح
الجميع او البعض فان من قال مسحت يدي بالمنديل عقل منه انه الصق المسح بالمنديل وجوز السامع انه مسحه بجميعه وببعضه ولو
بالمسح بالمنديل خرج عن العهدة بالجميع وبالبعض ايضا واذا افادت هذه اللفظة في العرف الامر الكلي الشامل للجميع والبعض حمل عليه
المسح في الآية فلا اجمال وقال ابن جني لا فرق في اللغة بين ان يقال مسحت بالراس وبين مسحت الراس والراس اسم للعضو بتمامه يوجب مسحه
اجمع وقال بعض الشافعية الباء للتبعيض وهو يفيد مسح بعض الراس والتحقيق ان نقول الباء اما ان يفيد التبعيض او لا وعلى كلا التقديرين
لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر تناول البعض وهو اختيار الامامية والشافعي لكن المرتضى قال انه مجمل لانتفاء الدلالة على التعيين والتخيير
اعترضه بانه لو كان معينا لبينه واجاب بانه لو اراد التخيير لبينه وليس بجيد لان الاطلاق يقتضي التخيير واما ان لم يفد فلان الامر من حيث اللغة
تناول الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري وابي علي الجبائي ثم انا قلنا ان العرف اخرجه عن ذلك الى الامر المشترك بين

الكل والبعض حمله عليه لصرف اللفظ الى الحقيقة العرفية وكفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس لكن المقتضي للبناء انه يحمل العموم العمل بارادة
الجميع او بعض معين او غير معين وليس بجيد لان ارادة الجميع منفية بالاصل وان احتملت فلو اراده لبينه وعلى كل تقدير فلا اجمال بل انما
يتحقق الاجمال لو قلنا ان الباء لا تفيد التبعيض وان اللفظ لا يحمل على الحقيقة اللغوية او العرفية الا بعينه فيبقى مشتركا فيحصل ويكون الحق
خلافهم وفيه نظر فان العرف انما اقتضى الامر الكلي في الامر بالمسح بالمنديل لحصول الغرض بالبعض وهو ازالة الرطوبة من اليد وفي
الامر بالمسح في الراس لان التعبد هنا وقع بالمسح لما تقدم من غرض مسح اليد بالمنديل الا انه لا اجمال ايضا لان الباء ان لم يفد التبعيض
وجب مسح الجميع الا لدليل خارجي وان افادته كفى البعض فلا اجمال البحث السادس في ان الافعال المنفية ليست مجملة اختلف الناس في الافعال
المنفية كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوه فذهب الكل الى نفي الاجمال
فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من الصفات
الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل متى لم يحصل تلك الصفة ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لان كلامه عم يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا فيقتضي ان
يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا اعني وصفنا لها بانها صلوة ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله عم لا صلوة
لمن لم يبيت الصيام من الليل الثاني ان لا يمكن انتفاء ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على مسمى حقيقي كقوله عم الاعمال بالنيات فان
مسانا له ان يجري مجرى قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه ليس يخرج العمل من كونه عملا اذا فقدت النية فعلمنا ان المراد به احكام الفعل من
الاجزاء او الكمال وليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل موجودان
فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى الحكم اخر وليس البعض اولى من البعض فاما ان يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه
قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي كل المعاني في نفي الكمال لثبوت الصحة فيلزم التناقض وفيه نظر فان نفي الكمال
انما يقتضي ثبوت الصحة لو لم يكن منفية اما مع نفيها فلا كما في تعميم نفي الصفات او لا يحمل على شيء بل يتوقف وهو معنى الاجمال والحق
انه لا اجمال هنا اما فيما له مسمى شرعي فلامكان نفيه والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه قد يقال
هذه صلوة فاسدة فحمله على نفي المسمى مع الفاسد والفاسد ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى
الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلوة فاسدة الى حمله فاسد ولا غيره من المحامل اللغوية بل الوجه قول
ابي الحسين انه مجاز واما ما لا اسم شرعي له كقوله لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابي الحسين لان الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ
ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في شيء وهذا اللفظ يدل ظاهرا على نفي الفائدة فان المتبادر الى الافهام من نفي كل فعل كان
متحقق الوجود انما هو نفي فائدته مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا ملك الا للسلطان وغير ذلك ومما يقال هذا
الشيء لفلان على معنى انه يعود نفعه اليه فقولنا لا عمل لمن لا نية له معناه لا يعود نفعه اليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون للفعل حكم
واحد كقوله لا شهادة لمجلود في قذف فانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرفه الى حكمها وليس لها الا حكم واحد
هو الجواز لان الشهادة اذا كانت فيما لا سالي ستره لم يكن لا فاتها مدخل في الفضيلة وكقوله لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى
له ان يستر على نفسه فلا حكم له الا الجواز اذا لم يكن له الا هذا الحكم وقد انتفى فلا اجمال او بين ان يكون له اكثر من واحد لا تفضيله والجواز
سلمنا انه لا عرف للشرع ولا لاهل اللغة وانه لا بد من اضمار لكن الاتفاق وقع على انه لا حاجة للضمير هنا من الصحة والكمال فيجب ظهوره
فيهما اما اولا فلانه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لان قوله لا صلوة يدل على نفي اصل الفعل بالمطابقة وعلى صفاته بالالتزام فاذا تعذر
العمل بدلالة المطابقة بقي العمل بالالتزام تقليلا للمخالفة الدليل واما ثانيا فلان اللفظ دل على عدم الفعل فيجب عند تعذر حمل اللفظ على
حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل
الذي تخص لحد الامرين خاصة وكان الحمل عليه اولى لا يقال يلزم زيادة الاضمار والتجوز المخالف للاصل ولان حمله على نفي الكمال خاصة
متعذر اذ يلزم من نفي الصحة نفي الكمال دون العكس واذا انتفت الاحتمالات لزم الاجمال لانا نقول لما ذكرناه لا يلزم منه تعطيل دلالة
اللفظ بخلاف ما ذكرتموه سلمنا وجوب الاضمار لاحدهما خاصة لكن صرفه الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لان المدلول باللفظ نفي الذات
والدال على نفي الذات يدل على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات فيحق لا عمل يدل على نفي الذات وفي نفي الصحة وفي نفي الكمال ترك

العلية في الذات

العلية في الذات فيبقى معمولا به في الباقي لا انتقال دلالة الالتزام تابعة فان انتفت دلالة المطابقة انتفى تابعها ولان حمل اللفظ فيحمل النفي الى الفضيلة
والاصل الحقيقة لانا نقول دلالة اللفظ على نفي الصحة وان كانت تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها
باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وفيه نظر فان العموم انما حصل بسبب اعتبار الدلالتين معا فاذا عدمت
المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى والحق ان الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منتفيا ويعدده في نفي الفضيلة لدليل خارج ولا امتناع في
صرف اللفظ عن حقيقته العرفية او اللغوية الى مجازه وعن عمومه الى خصوصه لدليل ولان المشابهة بين المعدوم وبين ما لا يصح ولا يفضل اتم من المشابهة
بين المعدوم وبين ما يوجد ويصح ولا يفضل والمشابهة احد اسباب المجاز فكان حمله على الصحة اولى ولان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة
اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة لا يقال انه اثبات اللغة بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالعرف في مثله ولهذا ان
القاضي انما خالف ابا الحسين في الفرق بين الاسماء الشرعية وغيرها من حيث انه نفى الاسماء الشرعية وانكر ان يكون للشرع فيه عرف يخالف الوضع فلزمه
لما نفى في قوله لا صيام كما الزم هو وابو الحسين الاضمار في قوله لا عمل الا بنية احتج القائلون بالاجمال بان العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة
ومتردد بينهما على سواء ويدل بهما معا فيتحقق الاجمال والجواب منع ان العرف الشرعي واحد وهو نفي الحقيقة الشرعية والترجيح ما هو لاختلاف الفقهاء في
تقديره سلمنا التردد لكن لا نم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من العدم البحث السابع في ان اية السرقة ليست مجملة ذهب
السيد المرتضى ومن تبعه الى ان اية السرقة مجملة في اليد بما يقوم اخرون انها مجملة في القطع ايضا والباقون على خلاف القولين بحمله على الاصل وهو
ان اللفظ للحقيقة واحدة وعدم ارادة المجاز فينتفي الاجمال احتج السيد المرتضى بان لفظ اليد يطلق على العضو من المنكب وعليه من المرفق ومن الكوع
ومن اصول الانامل والاصل في الاطلاق فثبت الاشتراك واما القطع فانه يطلق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطع يده عند بري القلم
ويراد الجرح والجواب منع الاشتراك بل اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لا يبقى قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد متناولا
هذا المقدار حقيقة لصح ان يبقى ذلك لان الكف كل وجميع والاستعمال الاول يدل على الحقيقة دائما والمجاز اولى من الاشتراك سلمنا لا لانه على الحقيقة لكن يجوز ان
يكون متواطيا كما يجوز ان يكون مشتركا ولاعتقاد التواطؤ اولى من الاشتراك سلمنا تساوي الاحتمالات لكن الاشتراك احد امور ثلثة والباقيان اثنان منها
ووقوع اثنين من ثلثة ارجح من وقوع واحد منها قيل انه اثبات اللغة بالترجيح وانه لا يكون مجملا ابدا الا بعد الاجماع على عدم القطع من المنكب والمرفق
وعند جملة من الكوع وهذا اخرين من اصول الاصابع يدل على ان اليد حقيقة فيهما والا لما وجب الاقتصار على ذلك لئلا يلزم مخالفة الظاهر لانا نقول نمنع
الدلالة فان المجاز قد يستعمل وفي مخالفة الظاهر اولى من الاجمال لان الاجمال يفضي الى تعطيل اللفظ في الحال الى الحكم دليل المرجح ولانه للنفي الحمل على المجاز
فانه وان لم يظهر دليل التجوز عمل بالحقيقة فلا يتعطل اللفظ فكان اولى واما القطع فهو الابانة في اللغة فاذا اضيف الى شيء افاد ابانة ذلك الشيء
والشق اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في تلك الاجزاء لكن اطلاق اسم اليد عليه مجاز من باب اسم الكل على الجزء فيكون المجاز في اليد لا القطع وفيه
نظر فان احدا لم يجعل البيت الجلد مجلد في القطع اولى البحث الثامن في ان رفع الخطاء ليس مجملا اختلف الناس في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
هل هو مجمل ام لا فقال ابو الحسين البصري انه مجمل لان الخطاء واقع غير مرفوع وكذا النسيان وكلام النبي عم صادق فلا بد من نفي الحكم فاما ان يضمر نفي جميع
الاحكام وهو باطل لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرورة
وهو بعض الاحكام ولانه من جملة الاحكام لزوم الضمان وقضاء العبادة وغيرها وليس منفيا بالاجماع واما ان يضمر البعض فاما ان يكون معينا وهو
باطل لعدم دلالة اللفظ عليه فبقي ان يكون غير معين وهو نفس الاجمال والجواب انما يلزم الاضمار لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود
الشرع في نفي المؤاخذة لكن اللفظ ظاهر فيه فان كل عاقل يحكم عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه و
دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال فكذا اذا قال الرسول لامته رفعت عنكم الخطاء فهم ما يتوقع من مؤاخذته لامته به وهو الاحكام الشرعية
فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطاء لا يقال لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتم لما رفع عنه الضمان ولانه من جملة المؤاخذات والعقوبات
لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال غيره الضمان مع وجوب
الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة عليه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مامور بالرمي مثاب عليه والعاقلة يضمن من غير جناية
بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتحانا فالثواب عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب
وهو اسهل من الاجمال على انا نمنع العموم في المضمر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما يجعل قوله حرمت عليكم امهاتكم كل فعل
مع وجوب اضمار الفعل لا الحكم هذا الذي يجب اضماره لا اضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد هنا نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية

ولیس بجید اما اولا فلانه من قصد المنیة لاحتمال ابانه ثم دفع حکم الخطاء عن امته بما ارتفع عن غیرهم واما ثانیا فلاحتمال ان یکون من تقدمه من الامم مواخذین علی الخطاء اما الوارد فی موضع لا امر به یدل بخصوص معناه فانه مجمل یحتمل نفی الاثم مطلقا ونفی احاد الاثار فیصح الارادة الجمیع ولا یترجح احد الاحتمالات ومن جعل للعموم صیغة لم یحکم بالعموم هنا فانه لا صیغة للمضمرات وهنا اضمار منه امر لایق انه یقتضی نفی المؤثر والاثر معا فاذا انتفی نفی المؤثر بقرینة الحس بقی الاثر منفیا لانا نقول قوله رفع الخطاء لیس عاما فی نفی المؤثر والاثر حتی اذا انتفی المؤثر نفی الاثر بل هو لنفی المؤثر فقط والاثر ینتفی بالتبعیة ضرورة انتفاء مؤثره لا باعتبار شمول اللفظ له وعمومه فاذا انتفی حمله علی المؤثر صار مجازا اما عن جمیع اثاره او عن البعض ولا مرجح الحمل علی البعض وفیه نظر لانه نفی جمیع الصفات والاثار مجازا اقرب البحث الثانی فی باقی امور ظن انها مجملة وهی ستة الاول اذا ورد لفظ من الشارع یمکن حمله علی ما یفید معنیین وحمله علی ما یفید معنی واحدا قال الغزالی وجماعة انه مجمل لتردده بین هذین الاحتمالین من غیر ترجیح وقال الاکثر انه لیس مجملا بل هو ظاهر فیما یفید معنیین لان الکلام انما وضع للافادة خصوصا فی کلام الشارع وظاهر ان ما یفید معنیین اکثر فی الفائدة فیجب ظهور اللفظ فیه کالوارد بین ما یفیده وما لا یفید فانه یتعین حمله علی المفید لان المعنی الثانی مما یقصر اللفظ عن افادته اذا حمل علی الوجه الاخر فحمله علی الوجه المفید بالاضافة الیه اولی لا یقال هذا الترجیح معارض بترجیح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هی الالفاظ المفیدة لمعنی واحد لا المفیدة لمعنیین وعند ذلک فاعتقاد اندراج ما نحن فیه تحت الاعم الاغلب اولی لانا نقول لا یجب اعتقاد الترجیح فیما ذکرناه لان القول بالتساوی یستلزم تعطیل دلالة اللفظ والعمل به مطلقا الی ان یقوم دلیل خارج وهو علی خلاف الاصل فلا بد من الترجیح فاما ان یکون الراجح ما یفیده معنی واحدا وهو باطل لعدم الفائدة او الاخر وهو المراد واعترض بان فیه اثبات اللغة بالترجیح ولیس بجید بل هو اثبات اولویة الحمل علی احد معنیین المشترک وفرق الغزالی بین المهمل وما یفید معنی واحدا فیرجح الاول المعین بخلاف الثانی وحمل کلامه علی ما یفید معنی واحدا اکثر الثانی اذا امکن حمل اللفظ علی حکم شرعی مجدد وحمله علی الوضع اللغوی او التقریر علی الحکم الاصلی او العقلی قال الغزالی انه مجمل لتردده بین الجمیع کقوله علیه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه یحتمل ان یکون المراد به انه یسمی جماعة حقیقة وان یکون المراد به انعقاد الجماعة او حصول فضیلتها وکقوله علیه السلام الطواف بالبیت صلوة یحتمل ان یکون المراد به الا فتقار الی الطهارة ای کالصلوة حکما ویحتمل ان یکون فیه دعاء کما فی الصلوة ویحتمل انه یسمی صلوة شرعا وان کان لا یسمی فی اللغة صلوة لتطرق الاحتمال بالنسبة الی کل مجمل من هذه المحامل ولم یثبت ان رسول الله صلی الله علیه وسلم ینطق بالحکم العقلی ولا الاصلی ولا الاسم اللغوی بل قد تکلم بالجمیع وذهب الاکثر الی انه ظاهر فی الحکم الشرعی لانه انما بعث لیعرف الاحکام الشرعیة التی لا تعرف الا من جهته فوجب حمل لفظه علیه لما فیه من موافقة مقصود البعثة وهذا هو الحق لان الواضع انما قصد بوضعه حمل اللفظ اذا سمع منه او ممن یتحدث علی لغته علی ما وضعه له والتقدیر ان اللفظ هنا له عرف شرعی فیجب حمله علیه تحصیلا لغرضه من الوضع کما یحمل اللفظ العرفی علی المتعارف لا علی الوضع اللغوی لا یقال حمل اللفظ علی الحکم الشرعی مخالف للنفی الاصلی بخلاف الحمل علی الموضوع الاصلی لانا نقول لحمله علی اللغوی یفید التاکید بتعریف ما هو معروف لنا وحمله علی الحکم الشرعی یفید التاسیس ویفید ما لیس معروفا لنا والاشارة التاسیس اولی الثالث اذا ورد لفظ وضعه اهل اللغة فی معنی والشارع فی اخر قال ابو بکر بن الباقلانی علی القول بالاسماء الشرعیة لانه ینکرها انه مجمل وقال الغزالی ان ورد فی الاثبات حمل علی الشرعی کقوله علیه السلام لعائشة اعندک شیء فقالت لا فقال انی اذن اصوم ان حمل علی الشرعی دل علی صحة الصوم بنیة من النهار بخلاف حمله علی الصوم اللغوی لکن الاول اظهر لان المتکلم انما یحمل کلامه علی مصطلحه وان ورد فی طرف النهی کنهیه عن صوم یوم النحر فهو مجمل وقال قوم انه فی النهی محمول علی اللغوی وفی الاثبات مجمل وقال الباقون انه محمول علی الشرعی مطلقا وهو الحق لنا ما تقدم من ان الاصل استعمال الواضع لفظه فیما وضع عند اطلاقه احتج القاضی بانه علیه السلام کان یحاور العرب بلغتهم تارة وبلغته اخری فیثبت الاجمال والمفهوم لغلبة استعماله فیما وضعه هو فیحمل المطلق علی الغالب لظهوره احتج الغزالی بما قلناه فی طرف الاثبات واما النهی کنهیه عن بیع الحر والخمر وصوم العید وایام التشریق والمضامین فانه یحمل علی اللغوی لاستحالة الموضوع الشرعی فیه والا لزم ان یکون مقصورا لاستحالة النهی عما لا یتصور له وهو خلاف الاجماع وان یکون الشارع قد نهی عن التصرف الشرعی وهو محال لما فیه من ابطال المصلحة المعتبرة شرعا وان بقی مع ظهوره فی المسمی الشرعی یتناوله ویصیر الی المسمی اللغوی وهو خلاف الاصل وقد استعمل الیسم الشرعی فی قوله علیه السلام دعی الصلوة ایام اقرائک فیتحقق الاجمال والجواب لیس معنی الشرعی الصحیح والا لزم فی قوله علیه السلام دعی الصلوة ایام اقرائک کون المنهی عنه الصلوة الصحیحة وهی مستحیلة التصور فلا یمکن حمل النهی علی الصلوة اللغویة لتسویغ الدعاء فیها الرابع قال بعض الشافعیة فی قوله تعالی والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم وقوله تعالی والذین یکنزون الذهب والفضة انه مجمل لخروج الکلام مخرج المدح والذم والحق خلافه لعدم التنافی بین العموم وقصد المدح او الذم کما فی قوله والسارق والسارقة وحکم العموم وان کانت صیغته لضعف فی الدلالة الا انه لیس القصد به النعی والتخصیص لعدم التنافی بینه وبین عموم الحکم وقد تقدم بطلانه الخامس قال بعض الناس

لا یجوز التمسک بلفظ الجمع الخالی من الالف واللام کقوله اعطه دراهم لجواز ان یکون المراد به اکثر من ثلثة وجعلوه مجملا لانه وقد علم قصر اللفظة علی ثلثة فهو کما قال لتناوله کل جمع وان قصد منه حمله علی الثلثة اذ اورد مطلقا لم یفهم الثلثة کما یفهم فیما فهو خطاء لان هذا اللفظ یدل علی الثلثة مطلقا من غیر اشعار بالزیادة وعدمها فلا یکون مجملا السادس قال بعض الناس قوله علیه السلام فی الرقة ربع العشر مجمل لانه انما دل علی وجوب ربع العشر فی هذا الجنس ویحتاج الی بیان القدر الذی یوجد منه ذلک وجعلوا الخبر الوارد مبینا لا مخصصا واختاره المرتضی وقیل ان قوله فی الرقة ربع العشر یقتضی الاستغراق حتی لو خلینا ومجرده لاوجبنا ربع العشر فی قلیله وکثیره والخبر الوارد مخصص لا مبین ونحن لما بینا ان اسم الجنس المحلی باللام لا یفید الاستغراق ولم یکن العموم بل یدل علی ایجاب ربع العشر فی هذا الجنس الفصل الثانی فی البیان والمبین وفیه مباحث الاول فی ماهیته اعلم ان البیان فی اصل اللغة مشتق من البین یقال بان یبین بینا وبیانا کقولهم کلم تکلیما او کلاما ولقی تلقیا ولقاء والمبین یفرق بین الشیء وما شاکله فالبیان هو الدلالة اذا عرفت هذا فلفظ البیان لما کان متعلقا بالتعریف والاعلام بما لیس بمعلوم وکان ذلک ما یتوقف علی الدلیل والدلیل مرشد الی المطلوب الذی هو علم او ظن حاصل عن الدلیل لاجرم امکن تفسیر البیان بهذه المتعلقات التی هی التعریف والدلیل والمطلوب الحاصل منه وقد اختلف الناس فی ذلک فقال ابو بکر الصیرفی وجماعة ان البیان هو التعریف وفسره بانه اخراج الشیء عن حیز الاشکال الی حیز الوضوح والتجلی ولیس بجامع لخروج ما یدل علی الحکم ابتداء من غیر سابقة اجمال عنه وهو بیان وفیه نظر للمنع من کونه بیانا نعم یقال له مبین اما انه بیان فلا ویبطل ایضا باستعمال المجاز فیه بذکر الحیز الذی هو حقیقة فی الجوهر ولان فیه زیادة التجلی بدلالة الوضوح علیه والحد یجب ان یصان عن التجوز والزیادة واعترضه ابو الحسین ایضا بان اخراج الشیء من حیز الاشکال الی حیز التجلی حد التبیین لا للبیان وقال ابو عبد الله الحسین بن علی البصری ان البیان هو العلم الحاصل من الدلیل الذی تبین به الشیء وابطله المرتضی بصحة قول القائل بینت له هذا الشیء فلم یتبینه فلو کان البیان هو العلم لکان ذلک متناقضا ویثبت هذا الوصف مع عدم العلم فکیف یکون حدوث العلم ویلزم ان یکون من لم یعلم الشیء لم یبینه الله تعالی له ولا نصب له بیانا علیه ولا شبهة فی بطلانه واعترض ایضا بان الحاصل عن الدلیل کما یکون علما فقد یکون ظنا فتخصیص اسم البیان بالعلم دون الظن لا معنی له مع ان اسم البیان یعم الحالتین وقال السید المرتضی والشیخان ابو علی وابو هاشم البیان هو الدلالة وقال ابو الحسین البصری البیان منه عام وهو الدلالة تقال بین لی فلان کذا بیانا حسنا فیوصف دلالته وکشفه بانه بیان ویوصف الدلالة علی الطریقة ویثبت له فی الحد ذلک کان حقیقة وقسم خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو کلام او فعل دال علی المراد بخطاب لا یستقل بنفسه فی الدلالة علی المراد ویخرج عنه بیان العموم وفیه نظر لخروج بیان الفعل وقال الغزالی واکثر المعتزلة کابی الحسین ان البیان هو الدلیل لانه من ذکر دلیلا لغیره واوضحه غایة الایضاح یصح ان یقال انه بیان حسن وقد تم بیانه ویشار به الی الدلیل المذکور وقیل البیان هو الذی دل علی المراد بخطاب لا یستقل بنفسه فی الدلالة علی المراد وفیه نظر لانه یخرج منه بیان الافعال وقال الشافعی البیان اسم جامع لمعانی مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فیه انه بیان لمن نزل القران بلسانه قال ابو الحسین وهذا لیس بجید ولا هو وصف للبیان بانه یجمع امورا جامعة وهو انه یتبینها اهل اللغة وانه ینشعب الی اقسام کثیرة فان حده بانه بیان لمن نزل القران بلغته کان قد حد الشیء بنفسه وان کان قد خص البیان العام فانه یخرج منه الادلة العقلیة وان حد البیان الخاص خرج منه الکلام المبتدا اذا عرف به المراد کالعموم والخصوص وهذا لیس هو البیان الخاص وقال قوم البیان هو الکلام والخط والاشارة ولیس بجید فانما هو تعدید ولیس مستوفیا لجمیع اعداده یخرج منه الادلة العقلیة واما المبین فقد یراد به ما هو محتاج الی البیان وقد ورد بیانه علیه کالمجمل بعد بیان المراد منه والعام بعد التخصیص والمطلق بعد التقیید والفعل المقترن بما یدل علی وجهه الی غیر ذلک وقد یراد به الخطاب المبتدا المستغنی عن البیان بنفسه والمفسر کله قد یقال لما هو مستغن بنفسه عن التفسیر ولما ورد علیه تفسیره البحث الثانی فی اقسام البیانات بیان الاحکام الشرعیة یکون بما یقع به التبیین وهو اما بالقول او بالفعل او بالترک اما القول فظاهر واما الفعل فاما ان یکون الدال علی البیان شیئا یحصل بالمواضعة او شیئا یتبعه المواضعة او شیئا تابعا للمواضعة والاول کالکتابة وعقد الاصابع وقد وقع البیان بالکتابة فی اللوح المحفوظ وفیما کتبه النبی صلی الله علیه وسلم الی عماله وبعقد الاصابع کما بین صلی الله علیه وسلم بقوله الشهر هکذا وهکذا وهکذا او اشار بیدیه وهذا مستعمل فی خفیه ثم والثانی هو الاشارة لافتقار المواضعة الیها دون العکس والا افتقر المواضعة الی اشارة اخری فیتسلسل وقد بین بها النبی صلی الله علیه وسلم فی الحریر حیث وضعه فی یده وقال هذا حرام علی ذکور امتی والثالث کقوله صلی الله علیه وسلم هذا الفعل بیان لهذه الایة او یقول صلوا کما رایتمونی اصلی والفعل یبین الصفة ولا یدل علی الوجه واما الترک فانه یدل علی نفی وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان یقوم من الرکعة الثانیة الی الثالثة ویمضی فی صلوته فیعلم ان التشهد لیس بواجب لانه لا یسوغ له ان یترک الواجب الثانی ان یسکت عن حکم الحادثة فیعلم انه لیس فیها حکم شرعی الثالث ان یکون ظاهر الخطاب یتناوله وامته علی السواء فاذا ترکه دل علی انه مخصوص من الخطاب الرابع

ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ثم يتبع ما كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه البحث الثالث في ان الفعل يكون بيانا اختلف في ذلك فالاكثر عليه ومنعه شاذ لنا الوقوع فانه صلى الله عليه وسلم عرف الصلوة والحج بفعله حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل ادل فيكون اولى قال ابو الحسين المانع اما ان يريد انه لا يصح وقوع البيان بالافعال او لا يحسن من حيث الحكمة والاول اما ان يعني ان الفعل لا يؤثر في وقوع التبيين اصلا او لا يؤثر الا مع غيره بان يقول لهم هذا الفعل بيان لهذا الكلام الاول باطل لما مر من انه صلى الله عليه وسلم بين الحج والصلوة بفعله وبين الصحابة الوضوء بفعله والثاني فهو افتقار الفعل في كونه بيانا الى الغير فاجماع الا ان المبين هو الفعل خاصة لانه هو المتضمن لصفة الفعل دون القول المتعلق للفعل الواقع بيانا للمجمل وتحقيقه ان الفعل بيان لكون الفعل بيانا والثالث فهو عدم حسنه في الحكمة باطل لجواز ان يعلم الله تعالى من المكلفين بيان المجمل بهذا الطريق اصلح له احتجوا بان الفعل قد يطول فيتاخر البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز ومنعوا من بيان الصلوة والحج بالفعل بل بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا وخذوا والجواب القول قد يكون اطول فان وصف افعال الصلوة وتركها على الاستقصاء اطول من الاتيان بركعة واحدة في كونها بيانا مع انه ابعد في كونه بيانا وربما احتيج الى ذكر يرى في ازمنة كثيرة او ايقاع فعل مبين سلمنا ان البيان بالفعل قد يكون اطول لكن جاز في الحكمة تاخير البيان ذلك القدر وهي ظاهرة هنا لايجاد اقوى البيانين وقد بينا ان صلوا وخذوا ليسا مبينين للعبادة تذنيب يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بامور ثلثة الاول ان يعلم ذلك بالضرورة من قصده الثاني ان يعلم بالدليل اللفظي بان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اقوالا يلزم من مجموعها ذلك الثالث ان يدل العقل عليه بان يذكر المجمل وقت الحاجة به ثم يفعل فعلا صالحا لان يكون بيانا ولا يفعل شيئا اخر فيعلم انه بيان لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة

البحث الرابع في ان القول هل يقدم في البيان على الفعل ام لا قال ابو الحسين هذا البحث يشتمل على مسئلتين احديهما ان يقال اذا كان القول بيانا والفعل بيانا فايهما اكشف والجواب ان الفعل اكشف لانه لو يتضح صفة المبين مشاهدة والقول احيانا عن صفته الثانية ان يرد بعد المجمل فعل وقول يصلح ان يكون كل منهما بيانا فيقال انهما قصد به البيان فنقول ان لم يتنافيا فالمتقدم هو البيان والمتاخر هو مؤكد لحصول التعريف بالاول فلا حاجة الى البيان الا ان يكون الثاني دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة وان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان والاخر مؤكد ولم يعلم مفصلا ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقايع والاقوال فالاشبه ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد بالراجح والا كان الثاني غير مفيد البتة اما البيان فلوقوعه بالاول واما التاكيد فلانه لا يحصل بالادون وان تنافيا كقوله صلى الله عليه وسلم من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا فان كان هو القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان هو الفعل كان واجبا وقيل ان كان القول متقدما فالثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على الندب والا كان ناسخا لما دل عليه القول والجمع اولى من التعطيل وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ولا يجوز اهمال دلالة القول فيكون ناسخا لوجوب الثاني الذي دل عليه الفعل او يحمل على بيان وجوب الاول في حق امته دونه وهو اولى لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتاخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم ينقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا وليس بجيد لان الغرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان لوقوعه بعد اجمال ورد التعبد به فيكون بيانا له على ما تقدم وان جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان هو القول لانا لو جعلنا الفعل هو البيان لاوجبنا اثبات ما نعلقه بالمبين من قوله صلى الله عليه وسلم ان هذا بيان لهذا او ان يعلم ذلك باضطرار من قصده ولا يجوز اثبات ذلك الا مع ضرورة ولا ضرورة الى ذلك مع اثبات قول يمكن ان يكون بيانا لانه لا يجوز ان يكون الفعل هو البيان وان لم يقطع عليه لانا نقول لا يجوز ذلك الا ضرورة ولا ضرورة واذا كان الفعل انما يتم كونه بيانا لو اقترن به ما يعلم انه صلى الله عليه وسلم قصد به البيان وكان القول مستغنيا عن ضميمة تقترن به لاستقلاله بنفسه في الدلالة كان جعل القول بيانا اولى ولانا لو قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تقريره ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون امته والقول دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه ولا اهمال والنسخ على خلاف الاصل والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم والامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من التشريك الغالب دون الافتراق

البحث الخامس في ان البيان كالمبين قال ابو الحسين هذا الباب يشتمل على مسئلتين احديهما ان البيان هل هو كالمبين في القوة والاخرى هل هو كالمبين في الحكم اما الاولى فقال الكرخي ان بيان المعلوم معلوم ولا يجوز ان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا ولهذا لم يقبل خبر الواحد في الاوساق مع قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وفيه نظر لانه تخصيص والمحققون على خلاف ذلك وانه يجوز ان يكون كل من البيان

والمبين معلومين

والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد لامكان تعلق المصلحة بذلك هذا فيما يرجع الى الطريق واما ما يرجع الى الدلالة فنقول ان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان يكون المخصص والمقيد اقوى دلالة لانه اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان مرجوحا لزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوات وجنسها لا يجوز الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر الواحد وسيأتي في بيان التساوي واما الثانية فقال قوم ان بيان الواجب واجب وهؤلاء ان ارادوا ان المبين ان كان واجبا كان بيانه بيان صفة شيء واجب فهو صحيح وان ارادوا ان الفعل الذي كان واجبا وتضمن البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها صفات الواجب وكذلك المندوب ويكون بيان احواله واوصافه كذلك فهو صحيح ايضا وان ارادوا به انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب فان صورة الصلوة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا به انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه على الرسول صلى الله عليه وسلم واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول بيانه فهو باطل فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا او غيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو تساويا في الحكم وكان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر اذا كان دالا على صفة مدلول الاخر لا على مدلوله ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم وفيه نظر لانه لا يلزم من تساويهما في الحكم التساوي من كل وجه لا يبقى المراد من الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وان لم يكن واجبا لم يكن البيان واجبا لانا نقول ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب البيان عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او لا وان دعت الحاجة وجب البيان ايضا عند من يمنع التكليف بالمحال والا كان المبين واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وان لم يكن المبين واجبا لم يلزم من عدم ايجاب البيان التكليف بما لا يطاق او التكليف فيما ليس بواجب لان ما لا يكون الفعل واجبا يكون الترك اما مندوبا او مباحا او مكروها وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة فلا تكليف فيه على ما تقدم ولا يلزم من القول بالوجوب حينئذ من تكليف ما لا يطاق الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام

البحث السادس في وقت البيان اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه وتقرير البحث في ذلك ان نقول الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمشترك والاول اقسام احدها بيان التخصيص وثانيها بيان النسخ وثالثها بيان الاسماء الشرعية ورابعها بيان اسم النكرة اذا اريد به شيء معين اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة من الاشاعرة والحنفية الى جواز تاخير البيان في ذلك كله وذهب بعض الاشاعرة كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية الى امتناعه وقال السيد المرتضى والكرخي وجماعة من الفقهاء يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اخرون بجواز تاخير بيان الامر دون الخبر وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي ولا يجوز تاخير البيان الاجمالي بل يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وان لم يتبين باي شيء ولا وقته وهو الحق فههنا ثلث دعاو الاول المنع من تاخير بيان ما له ظاهر قد استعمل في خلافه الثاني الاكتفاء بالبيان الاجمالي الثالث جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له اما الدعوى الاولى فلان العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فان لم يقصد الافهام لم يكن مخاطبا لنا مع انه مخاطب لان معنى توجه الخطاب نحونا ومعناه قصد افهامنا ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا في الحال كان اغراء لنا بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان يجهلنا لان من يخاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى ما وضع له ولانه لو لم يقصد افهامنا لكان عبثا لان العادة في الخطاب كمخاطبة الزنجي بالعربية وهو لا يحسنها والعدم وجوب افهام المخاطبين بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي يدعوه الى اعتقاد معناه ولو جاز مخاطبة العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة جازت مخاطبة الناس ويبين له بعد مدة وان يقصد الانسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة لا يقال خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا لم يجز مخاطبته به بخلاف خطاب العربي بالمجمل الذي يفهم منه شيئا فان من قوله اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرف ما هو لانا نقول لو جاز ان يكون اسم الصلوة واقعا على الدعاء ويريد الله تعالى به غيره ولا يبين لجاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر ولا يستعمل في الامر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساواته

يخاطب النبي لانا لا نفهم منه شيئا الصلاة وان قصد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان يفهم منه ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان
اراد الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل اليه وهذه الدلالة الدينية ان العلم المستعمل في الخصوص والمطلق والمقيد والنكرة والمنسوخ والاسماء المنقولة الشرعية
والنكرة اذا اريد بها شيء معين لان الكل مستعمل في غير ظاهره وايضا لو جاز تاخير البيان لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب البيان
عليه لانه لو قيل لنا صلوا فما لم يجوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وبعده ابدا الان كل ذلك يسمى مجازا ولا يبينه لنا ولا يقف وجوب البيان على
غاية وهو يقتضي تعذر علمنا بمراد الخطاب لا يقال يبين في صورة العبادة ثم يقول افعلوها الان فيعلم وجوب ما لها لانا نقول يمنع ذلك لجواز ان يريد
بقوله الان وقتا غيره مجازا ولا يبينه في الحال بل ويجوز ان يعني بلفظة الامر غيره وبلفظ الصلوة غيرها وايضا لو جاز تاخير البيان فاما الى مدة
معينة وهو تحكم لم يقل به احد او الى غير نهاية فيلزم بقاء المكلف عاملا ابدا بالعموم وقد اريد به الخصوص وهو في غاية التجهيل واما الدعوى الثانية
فظاهرة لان المفسدة ينتفي مع البيان الاجمالي لانتفائه مع التفصيلي اما الثالثة فلانتفاء المانع وهو التجهيل مع وجود المقتضي وهو امكان تعلق
الغرض بالخطاب بالمجمل لانه منشأ مصلحة يتعلق بها كما في الخطاب بالنبي اعترض على الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن وجوه
اربعة الاول العموم خطاب لنا في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية والعقلية لينظر هل فيها ما يخصه
فان لم يجد قضى بالعموم ففي زمان التوقف الخطاب بالعموم قائم مع انه لا يجوز لمعتقد ظاهره لا يقال من لم يجوز اسماع العام دون الخاص لا يرد عليه ومن
جوزه يجيب بان علم المكلف بكثرة السنن والادلة التي يجوز وجود ما يدل على خلاف الظاهر كالمشعر بالتخصيص لانا نقول منع اسماع المكلف العام دون
الخاص عندكم باطل وتخريج النقض بالمذهب الباطل باطل وتجويز اقامته عليه بكثرة السنن مقام الاشعار بالتخصيص تجويز ان يكون احتمال فيلم التخصيص الثاني
في الحال ما نفهم من اعتقاد الاستغراق في الحال وهو يقتضي ان يكون تجويزه بحدوث التخصيص في ثاني الحال ما نفهم من اعتقاد الاستغراق في الحال
يجوز تاخير البيان المخصص بزمان قصير وعطف جملة من الكلام على اخرى ثم تبيين الاخرى عقيب الثانية وان يبين المخصص بكلام طويل لا ينقطع من
تاخير البيان الامتداد لا ينقطع عن السامع توقع شرط يرد على الكلام واما يجوز البيان بالطويل من القول والفعل ولم يتم البيان الاجمالي لا يكون
فيه تاخير البيان لانا نقول ظاهر لفظ العام يفيد الاستغراق في حال سماعه فيوجبه تقسيم دليلكم من ان الغرض اما الافهام للظاهر او غير الافهام فان قلت يحق ان
السامع بان يأتي المتكلم بعد كلامه بشرط او استثناء يمنعه من حمل ذلك اللفظ على ظاهره قلت فيجوز في صورة النزاع ان تقول تجويز السامع ان يأتي المتكلم
حال التزام التكليف بدليل مخصص يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا هو اول المسئلة الثالث يجوز ان يأمر الله تعالى المكلفين بالفعل مع تجويز كل واحد
منهم انه يموت قبله ولا يكون مرادا بالخطاب وهو يستلزم الشك فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص لم يتقدم بيانه الرابع ان اكثر المعتزلة اتفقوا على جواز
تاخير النسخ اجمالا او تفصيلا وينتقض دليلهم بان اللفظ يفيد الدوام وهو غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد منا الجهل وان اراد غيره لزم التكليف
بما لا يطاق واما الجواب فمن وجهين الاول ان حدث بالافهام في حق المخاطب اما ان يريد افهامنا اولا افادة القطع او الاعتقاد الراجح المشترك بين المانع
من النقيض وغيره والاول ليس غرضنا ولا يلزم من نفيه العبث والاغراء بالجهل بخلاف خطاب العربي بالزنجية لعدم تمكنه من الاعتقاد الراجح اذ لا
يفهم منه شيئا والثاني مسلم لكن نمنع من ورود المخصص والامكان مانعا من النقيض مع فرض خلافه ثم يدل على ان الغرض المشترك بين المانع من
النقيض والذي يجوز معه النقيض ان دلالات الالفاظ ظنية لما تقدم من توقفها على المقدمات العشر الظنية ولو احتمل النقيض لم يمنع التخصيص فان
الغيم الرطب يفيد ظن المطر وقد يتخلف عنه ولا يقدح في الظن والا لتوقف الظن على انتفاء هذا العدم فيكون الظن قطعيا الثاني اللفظ العام ان وجد
المخصص مع المخصص دل المجموع على الخاص وان خلا عنه دل مع العدم على الاستغراق والعام مترددة بين هاتين الحالتين كتردد المشترك بين مفهوماته
والمتواطي بالنسبة الى جزئياته وكما يجوز عندكم ورود اللفظ المشترك والمتواطي خاليا عن البيان لافادته اراد احد تلك المسميات فكذا العام قبل العلم بوجود
المخصص معه وبعدمه يعلم ارادة العموم والخصوص ويعلم ان اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد مجردا منه افاد العام فلا فرق بينه
وبين المشترك فيجوز هنا تاخير البيان كما جاز ثم لا يقال هذا قول باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص ونحن نفرع على انها للعموم خاصة لانا نقول نمنع انه
قول بالاشتراك بل هي وحدها موضوعة للاستغراق فانفصل عن القول بالاشتراك لكنا نقول يجوز ورود المخصص فاذا ورد افاد الخاص لا غير فالشك
في وجود المخصص وعدمه يستلزم الشك في انه هل يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وعلى الثاني بان اللفظ وان كان
محتملا الا انه قد يحصل من القرائن ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ ظاهره ويزول الشك فان لم يوجد قرينة وحضر وقت العمل وجب لقيام الظن
مقام العلم في وجوب العمل الا فيما يتعلق بالعمل فان كونه دالا على وجوب العمل في الحال يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال لكن عدم المخصص لا يكفي
في القطع بعدم التخصيص فظهر الفرق وعلى الثالث انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة الى البيان وهو معين عنده تعالى فاي وقت وجب على المكلف

العمل فهو وقت

العمل فهو وقت الحاجة الى البيان وقيل وقت الوجوب ظاهر المكلف حتى يوقع انه عامل بعموم اريد به الخصوص والجواب عن الاول ان العلم قبل
التفتيش والبحث عن المخصص ليس دليلا وانما تتم دلالته بعد البحث فذلك الزمان زمان طلب تتميم الدليل والمخاطب يفيد افادة ما يدل هو
والمخصص وعدمه عليه من العموم وعدمه لا يقال يتاتى ذلك في الشارع بان يقصد الافهام لما يدل العام وما يبينه بعد ذلك من التخصيص
عليه لانا نقول الفرق ان المخصص في صورة النزاع ثابت والتفريط من المكلف حيث لم يبحث في الادلة الثابتة في نظر الشرع بخلاف صورة
النقض وعن الثاني انما يجوز تاخيره في الزمان القصير اذ لم يعد المكلف معرضا عن كلامه الاول لان كلامه الثاني مع الاول يعد كالجملة الواحدة
وكذلك لا يعد تاخير البيان بخلاف الزمان الطويل الذي يعد المتكلم معه معرضا عن كلامه ولهذا فانه يجوز عرفا ولغة ان يتكلم الانسان بكلام
يقصر فهم السامع عنه ويبينه بعد الزمان القصير فلا يلزم من التاخير ثم التاخير هنا والجمل المعطوفة ينزل منزلة الجملة الواحدة فالبيان المتعقب
للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقيبه للجملة الواحدة فلا احتمال في هذه الصورة يرجح على الاحتمال المذكور في صورة النزاع ومنع الراجح من الحمل
على الظن لا يستلزم منع المرجوح منه والكلام الطويل انما يجوز البيان بعده اذا لم يحصل الا منه او كانت المصلحة فيه اتم من القصير والا ففيه نظر
فانه يخرج لتجويز البيان الطويل ونحن نسلم انه اذا لم يتم الا به او كانت المصلحة منوطة به وجب لكن الاشكال عائد لان الخطاب من غير بيان
قد وجد سواء كان بيانه ممتنعا او ممكنا فان المخصص يتم بها وعن الثالث بالمنع من الشك بالمراد لتجويز الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد
الظن وعن الرابع انه لا يرد علينا والفارق بين النسخ وغيره هو ان العلم حاصل بانقطاع التكليف فجاز تاخير بيان النسخ للعلم الجملي بخلاف غيره وعن
الجواب الاول انه لو كان الغرض افادة الظن لما دل اللفظ عليه ظاهرا لزم منه ارادة الظن الكاذب وهو ممتنع وعن الثاني بالمنع من كون المشترك
والمتواطي كالعام بالنسبة الى الاحتمالين وعن الاعتراض على الثاني بالمنع من حصول القطع بل ومن الظن مع تطرق الاحتمال الذي ذكرناه واحتج
الاشاعرة على جواز التاخير مطلقا بما الظاهر له لوجوه الاول قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ومعنى قرأناه
انزلناه اليك وثم للتراخي وهو عام في الجميع الثاني وهو خاص بالنكرة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يبينها حتى سالوا سؤالا
بعد سؤال اما عدم التنكير فلقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله تعالى انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول يصرف الى
ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به انما هو ذبح بقرة معينة ولان الصفات المذكورة في جواب السؤال الثاني اما ان يكون صفات
البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند السؤال وانتسخ ما كان واجبا قبله والاول هو المط والثاني يقتضي وقوع الاكتفاء بالصفات
الاخيرة وهو باطل اجماعا واما عدم البيان قبل السؤال فظاهر الثالث وهو يدل على تاخير التخصيص انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الرابع
قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت وثم للتراخي الخامس قوله تعالى ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه واذا وجب بيانه للناس السادس قول
الملائكة لابراهيم انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يبينوا اخراج لوط ومن معه من المؤمنين عند الهلاك بقوله تعالى اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا بعد
سؤال ابراهيم عم وقوله ان فيها لوطا السابع انه صلعم بعث معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكوة وغيرها فسالوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئا من
رسول الله صلعم حتى ارجع اليه فاسئله وهو يدل على ان بيانه لم يتقدم الثامن لو كان تاخير البيان ممتنعا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وهما منتفيان
فلا امتناع التاسع لو قبح تاخير البيان لكان ذلك لعدم تبيين المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب اذا بين له ولم يتبين فانه لا فرق في ذلك بين ما اذا امتنع
الامر يرجع الى نفسه او الى غيره ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات سواء قتل نفسه او قتله غيره واللازم باطل بالاجماع العاشر قوله تعالى فاعلموا
انما غنمتم من شيء الاية ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل وان ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو المطلب دون بني امية وبني نوفل ولم من ذلك حتى انه سئل
عن ذلك فقال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم يزل هكذا او شبك بين اصابعه الحادي عشر روي ان جبرئيل عم قال للنبي صلعم اقرأ قال ما
اقرأ كرر عليه ثلث مرات ثم قال اقرأ باسم ربك الذي خلق فاخر بيان الامر الاول والثاني الى الثالث مع اجماله مع امكان بيانه اولا الثاني عشر انه تعالى
خاطبنا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولم يرد بهما حقايقهما اللغوية ولم يقترن بهما البيان بل اخر بيانه افعال الصلوة واوقاتها الى ان نزل جبرئيل عم بعد
ذلك وبينه للنبي صلعم والنبي صلعم من بعد بيانه جبرئيل لامته وكذا في الزكوة بين بعد الامر المطلق مقدار الواجب وصفته في الاثمان والمواشي وغيرها
وكذا اية السرقة ورد القطع لليد مطلقا ثم بين نصاب القطع ومقدار العضو المقطوع وكذا خاطب بالجهاد بقوله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم
ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى وبين العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث على التدريج واوضح ما يصح بيعه وما لا يصح
ومن يباح نكاحها ويحرم وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث ونهى عن المزابنة وشكى اليه الانصار بعد ذلك فرخص

في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يقترن به بيان اجمالي ولا تفصيلي الثالث عشر لو امتنع تاخير البيان لما لا انه وهو قبيح لانا لو فرضناه واقعا لم يلزم
منه محال واما الغير فلا فارق بين وجود البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام حالة وجود البيان وجهله به حالة عدمه فلو امتنع تاخير
البيان لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد المستند الى عدم البيان ولو كان كذلك لامتنع تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد المتكلم الدال بصيغته
على تكرر الفعل على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم كذلك وهذا لازم على من منع من تاخير بيان المجمل والعام وكلما اريد به غير ما هو ظاهر فيه وجوزه في
النسخ كالجبائي والقاضي عبد الجبار قال القاضي عبد الجبار الفرق بين تاخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل ان تاخير بيان النسخ لا يخل من التمكن من
الفعل في وقته بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا يتاتى معه فعل العبادة في وقتها الجهل بصفتها والفرق بين تاخير بيان تخصيص
العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين الاول الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم الانتفاع بانقطاع التكليف بخلاف المخصوص الثاني تاخير
بيان تخصيص العموم مع تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب ام لا
وكذلك لو تاخر بيان النسخ اعترض بان وقت العبادة انما هو وقت دعوى الحاجة اليها الا قبله ووقت الحاجة اليها لا يتاخر البيان عنه فلا يلزم
من تاخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها عجزه في وقتها بعد الاتيان بها في وقتها والخطاب وان علم انقطاعه بانقطاع التكليف
بالموت في الحال التي الان الخلاف فيما قبل حالة الموت مع وجود الدليل اللفظ المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظاهر المتناول لجميع اوقات الحيوة
ومع ذلك اذا جاز رفع حكم الخطاب بالظ المتناول لجميع اوقات الحيوة ومع ذلك اذا جاز رفع حكم الخطاب بالظ المتناول لجميع الاوقات مع فرض الحيوة
والتمكن منه من غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ الظاهر مع التمكن من غير دليل مبين في الحال ايضا لعدم الفرق بين
الحالتين واما تاخير بيان التخصيص فانه وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا فتاخير بيان النسخ مما يقتضي
التردد في ان العبادة في كل يوم من الايام هل هي داخلة تحت الخطاب العام بجميع الايام ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين جاز في الطرف الاخر ومنه نفي الفرق
وفيه نظر لان الفرق واقع لحصول الفهم وامكان ايقاع التكليف في النسخ في الوقت الاول بخلاف التخصيص والجمع فانه اذا امر بعبادة في وقت مستقبل
امرا عاما فان كل شخص يمكن اخترامه قبل الوقت ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب العام وهو يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل
هو داخل تحت ذلك الخطاب ام لم يرد البيان ومع ذلك فانه غير ممتنع اجماعا الرابع عشر البيان انما يجب ليتمكن المكلف من اداء ما كلف به والتمكن من
ذلك غير محتاج اليه عند الخطاب وانما يحتاج اليه قبل الفعل بلا فصل فلا يجب تقديمه عند الخطاب كما لا يجب تقديم القدرة عند الخطاب الخامس
عشر سال عمر عن الكلالة فقال له النبي صلعم يكفيك اية السيف فكان يقول عمر اللهم مهما بينت فانه لم يتبين السادس عشر وردت لحنها مستفيضة
في بيان ايات من القران وانما يستفيض الخبر السابع عشر الصحابة نقلت اخبار الاعتنا بها الحاجة اليها وهي مخصصة للعموم كما يخبر في اخذ الجزية من المجوس
وغير ذلك فلو لم يجز تاخير البيان ما فعلت ذلك الثامن عشر يحسن من الملك ان يامر بعض عماله بامر ولا يبينه بل يقول له قد وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه
غدا فاني اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وكذا يحسن من السيد ان يقول لغلامه اني امرتك بالخروج الى السوق في غد وامرك بشرا ما ابينه لك غدا ويكون
القصد التاهب لفعله الحاجة والعزم عليها وقطع العوايق والشواغل والجواب عن الاول بمنع ان كلمة ثم للتراخي مطلقا فقد ترد بمعنى الواو كقوله ثم اتينا
موسى الكتاب ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد لامتناع التاخير فيه تعالى شهيدا بعد ان لم يكن سلمنا لكن ليس المراد من البيان بيان العموم والمجمل بل اظهاره
بالتنزيل لا يقال انه فيه مخالفة الظاهر لانا نقول يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله ثم ان علينا بيانه راجع الى القران كله لانه
اسم باجمعه وهو عام في جميع القران ولانه لو حمل على البعض من غير بيان لكان تحكما وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حفظ احد الظاهرين
اولى من الاخر سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد تاخير البيان التفصيلي لا في البيان مطلق فحمله على التفصيلي تقييد من غير دليل لانا نقول المطلق لا يحمل على جميع
صوره والا كان عاما بل اذا عمل به في صورة كفاه وتنزيل البيان في الاية على الاجمالي دون التفصيلي اولى بالعكس تقييد المطلق من غير دليل وهو ممتنع ولم
نقل تنزيله عليه فلا حاجة فيه سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن يجوز ان يريد بقوله ان علينا جمعه وقرانه جمعه في اللوح المحفوظ ثم نزل الى السماء ثم
بينه وذلك متراخ عن الجميع سلمنا لكن الاية تدل على وجوب تاخير البيان ولم يقل به احد فما يدل الاية عليه مما يقبل الاستدلال فيه نظر لانه ان دل فعلى تاخير الوجوب
لا وجوب التاخير سلمنا لكن في الاستدلال به نظر لانه يدل على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل بالاجماع ثم كيف يامر بالاتباع ثم يبينه بعد ذلك اعترض
بان كلمة ثم للتراخي بالتواتر والايات المذكورة المراد هناك التاخير في الحكم ولا يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل لان قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه
امر له باتباع قرانه وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله فانه قبله لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع قرانه فاذن المراد من قوله فاذا قراناه الانزال ثم
انه تعالى حكم بتاخير البيان عن ذلك وهو يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال واذا كان كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال الا استحال ان يكون الشي سابقا

على نفسه سلمنا لكنه

على نفسه سلمنا لكنه خلاف الظاهر ونمنع ان لفظ القران للجميع فانه كما يتناول الجميع يتناول بعضه فانه لو حلف ان لا يقرا القران ولا يمسه فقرا او لمس البعض
فانه يحنث في يمينه سلمنا ان لفظ القران ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم
للجزء والبيان غير مستلزم للتنزيل ولا يجوز حمل البيان على التفصيلي لان اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظاهر ولا يجوز حمل الجمع على جمعه في اللوح المحفوظ
لما تقدم من انه ثم اخر البيان عن القراءة التي يجب على النبي صلعم متابعتها وهو يستدعي تاخر البيان عن الانزال واقتضاؤه لوجوب تاخير البيان بقوله
به وفيه نظر فانا ما منعنا من كونها للتراخي بل قلنا انها قد ترد بمعنى الواو لما بين الجمع المطلق وموصوف التراخي من التلازم فجاز ان يكون الجمع هو
المراد والدليل انما يتم لو سلم عن جميع الاحتمالات ولا يجوز ان يكون المراد في قوله ثم الله شهيد ثم اتينا التراخي في الحكم لانه يبينه ثم فلا يتاخر عما
نقلتم فضعو ما عندهم حيث قالوا تقدم الكلام وكان حمل البيان على الاظهار بالتنزيل يستلزم الامر بالاتباع قبل نزوله وهو محال كذا احمله على
بيان المجمل وغيره يستلزم الامر بالاتباع قبل معرفته وهو محال فلا بد من التاويل عندنا وعندكم ونمنع صدق اسم القران على البعض حقيقة
عرفية ولهذا يقال هذا القران وبعضه والحنث بمس البعض لانه المتعارف في المس حيث يقال مس الثوب وان لم يمس جملته وكون اطلاقه على البعض
اولى من اطلاق البيان على الاظهار بالتنزيل للاستلزام في الاول دون الثاني وعن الثاني بوجوه الاول لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت
الذي امروا فيه بذبح بقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا الثاني المامور به ليس ذبح
بقرة معينة بل ذبح اي بقرة كانت لدلالة ظاهر الامر على التنكير وهو يقتضي الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفق فلا يكون من صور النزاع
انهم سالوا عن تعيينها ولو كانت منكرة لما سالوا عن تعيينها لانا نقول ظاهر الامر يدل على التنكير لقوله بقرة والتعيين مخالف له وليس حمله على التعيين
ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى واذا كان المامور به ذبح بقرة مطلقة بطل الاستدلال والتعيين
باعتبار السؤال فانهم لما سالوا اتفق المصلحة ووجب عليهم بقرة موصوفة باعتبار سؤالهم ولا يحصل الاكتفاء بالصفات الاخيرة لامكان وجوب
الصفات الاولى عقيب السؤال الاول والثانية عقيب الثاني وهكذا ولا نسلم عود الكنايات الى البقرة المذكورة لجواز ان يكون كنايات عن القصة والشان
الثالث سلمنا ان هذه الكنايات يقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة ولكن ههنا ما يدل على التنكير وهو ان الامر انما هو بذبح بقرة مطلقة
وهو يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا ولانه لو كان المامور ذبح بقرة معينة لما استحق الذم والتعنيف على السؤال وطلب
البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم بقوله وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور
به ذبح بقرة منكرة ولما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزت منهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم الرابع يجوز ان يكون
المامور به ذبح بقرة موصوفة بينت لهم بيانا تاما لكنهم لم يتبينوا لبلادتهم فاستكشفوا طلبا للزيادة فحكى الله تعالى ذلك الخامس سلمنا ان البيان التام
لم يتقدم لجاز ان يقال ان موسى عم كان قد اشعرهم ان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فالبيان الاجمالي كان مقارنا والتفصيلي
كان متاخرا وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه بالاجمالي اولى من التفصيلي اعترض بان تاخير البيان يلزم لو كان الامر للفور ونحن لا نقول
به ولا يجوز عود الكنايات الى ضمير الشان والا لم يبق ما بعده مفيد العلم الفائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شي وهو خلاف الاصل وان جعلت
الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور ولان عود الضمير الى الشان خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شي جرى ذكره والشان
لم يجر ذكره خولف في بعض المواضع للضرورة فيبقى ما عداه على الاصل ولان من المعلوم ان قوله ما لونها ما هي عائدة الى البقرة المامور بها فوجب في قوله
انها بقرة صفراء عوده اليها والا لما طابق الجواب والسؤال وظاهر الامر وان اقتضى الاطلاق لكن المراد غير ظاهره مع انه تعالى ما بينه والتعنيف لا لانهم
فرطوا في اول القصة بل لانهم كانوا غير مطيعين بعد البيان التام واللفظ محتمل لكل منهما فحمل على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عنده ذلك وقول
ابن عباس خبر واحد لا يعارض نص الكتاب وحصول البيان يستلزم انهم تنبهوا لانهم كانوا ملتمسين البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوا بل كانوا
يطلبون التفهيم ولان فقد التبيين مع حضور هذا البيان متعذر ههنا لان ذلك البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف باللغة اذا سمع تلك
الاوصاف استحال ان لا يعرفها ولو كانوا يطلبون البيان التفصيلي لذكره الله تعالى ازالة للشبهة وفيه نظر فان الفور وان لم يكن الامر موضوعا له لكنه
كما يصدق مع التراخي يصدق معه ويجوز للمكلف الاتيان به على الفور بل هو اولى وهنا هو وقت الحاجة الى البيان كما في التراخي ومخالفة الاصل يجوز
مراعاة لحفظ اصل اخر وهو الاطلاق في المنكر وان المامور به مبين لا مجمل وقول ابن عباس تفسير لما دل اللفظ عليه لا انه معارض له ونمنع انهم طلبوا
البيان بل التفهيم ولا شك في انهم طلبوا البيان التفصيلي لان الاجمالي حصل بالجواب عن السؤال الاول وعن الثالث بان لفظة ما لمن لا يعقل فلا يدخل
المسيح والملائكة ولان قوله انكم وما تعبدون خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل الاوثان ولان العقل هنا مخصص للعموم فانه

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

دل على خروج الملائكة والمسيح انه لا يجوز تعذيبهم بذنب الغير وهذا الدليل كما يصار اليه في عمومه فليكون من هذا الباب ولان المسئلة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباته به ولان الرسول صلعم انما سكت انتظارا للوحي ليتاكد البيان العقلي بالنقلي لا يقال لفظة ما يتناول اولى العلم لقوله تعم وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولان ما بمعنى الذي ويصح اطلاقها على من يعقل اجماعا فقولنا الذي جاء زيد فكذا ما هو بمعناه ولصحة قوله ما في داري من العبيد احرار ولان ابن الزبعرى كان من الفصحاء وقد فهم تناولها لمن يعقل والنبي صلعم لم ينكر عليه ولانها لو اختصت بغير من يعلم لما احتيج الى قوله من دون الله وحيث كانت بمفهومها متناولة لله تعم احتاج الى التقييد بقوله من دون الله فلانا نقول الاطلاق يعطي جواز اطلاق ما على من يعقل ولا يلزم من ذلك ان يكون ظاهرة فيمن لا يعقل ويدل عليه قوله صلعم لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قوله صلعم والعمل بما ذكروه وانا كان ما ظاهرة فيمن لا يعقل دون من يعقل وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه واتباع قول النبي صلعم اولى من اتباع ما توهمه ابن الزبعرى وفائدة قوله من دون الله التاكيد وحمل الكلام على التاسيس وان كان اولى لانه الاصل غير انه يلزم من حمله على فائدة التاسيس مخالفة ظاهر قول النبي صلعم والجمع اولى فنزول الذي سبقت لهم منا الحسنى للتاكيد بضم الشرعي الى العقلي ولما عرض بانه قد كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح ولانه لو كان خطابا مع عبدة الاوثان لا غير لما جاز توقفه صلعم عن تخطئة السائل وتعذيب كل الجحيم الغير وان كان بينهما الكن يصح دخول الشبهة في ان اولئك المعبودين هل كانوا اراد الصنمين بدلالة ام لا فتح السؤال ولانا ان هذه الرواية من باب الاحاد فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزولها فكان اجماعا ولان التمسك بالادلة اللفظية لا يفيد الا الظن وفيه نظر فانا بعد التسليم لوجود من يعبد الملائكة والمسيح نمنع تناول الاية لهم للدليل العقلي المخرج لهم من الدخول ونمنع توقفه عن التخطئة فقد تقدم ولا يخلو الشبهة في معنى المعبودين من الملائكة والمسيح خصوصا في السائل ونمنع الاجماع والدليل اللفظي قد يفيد اليقين وعن الرابع بمنع ان المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل واللفظ المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه مثل الله احكمت في اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال وعن الخامس ان ظاهره المنع من تعجيل نفس القران لا بيانه ما هو المراد منه لما فيه من الاضمار المخالف للاصل وانما منعه من تعجيل القران اي من تعجيل اداءه عقيب سماعه حتى لا يختلط عليه السماع بالاداء فانه لو اراد به البيان لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على ان تعجيل البيان بعد الاداء غير منهي عنه اتفاقا ويحتمل ان يكون المراد ولا تعجل بطلب القران في تعريف الاحكام من قبل ان يقضى اليك وحيه ويؤيده قوله رب زدني علما وعن السادس بالمنع من تاخير البيان في هذه الاية بل هو مقترن بها لان الملائكة علموا الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيه الا من كان ظالما ولم يتخالج في قلب الملائكة من سؤال ابراهيم وهو في لوط فذلك لا يفيد تاخير البيان بجريانه مثل ذلك بسبب انقطاع نفس او سعال او مبادرة ابراهيم قدم الى السؤال ومنهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع النفس والسعال حتى انه لو لم يبادر بالسؤال لبادر الى البيان وعن السابع انه لا يلزم من عدم علم معاذ بعلم سماعه ومعرفته بالوقص عدم اقتران البيان بالمبين خصوصا والاصل عدم وجوب الزكوة في الاوقاص وغيرها فاذا اوجب الشارع الزكوة في غيرها بقيت هي على حكم الاصل ولا صالح للبيان والتخصيص وعن الثامن وهو دليل القاضي ابي بكر انه معارض بمثله وهو انه لو كان محالا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وكل منهما ممتنع فلا محال وليس احدهما اولى من الاخر وفيه نظر لقضاء العقل بالجواز لانه الاصل بخلاف الامتناع فكان الحكم بالجواز اولى واعترضه الغزالي بانه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا بثبوت الجواز اذ يمكن ان يكون وراء ما ذكروه فصل دليل على الاحالة لم يخطر لهؤلاء ويمكن ان لا يكون دليل على الاحالة ولا على الجواز فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة فكذا عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما بعدم الاحالة فلعل عليه دليلا لم يعلمه احد وعن التاسع بالفرق بين فقد التبيين مع وجود البيان وتاخير البيان فان الثاني قبيح دون الاول لان القبح في تاخير البيان منسوب الى المخاطب وفي فقد التبيين منسوب الى تقصير المكلف وسقوط التكليف عن الميت انما هو لعدم تمكنه المشروط في التكليف فلذلك لا يفترق بان يكون قد مات بفعله او بفعل غيره على ان ذلك ينتقض بكون حال الفعل لانه لا يجوز انه لا يبين له وان كان لو بين له ولم يتبين لم يوجب ذلك قبح التكليف ولا قبح البيان وعن العاشر بان المتاخر هو البيان التفصيلي لا الاجمالي فيمكن ان يكون الاجمالي مقترنا بالتفصيلي ايضا واعترض بانه لو كان لنقل مع ان الاصل عدمه وفيه نظر للاستغناء بنقل التفصيلي وعن الحادي عشر بانه خبر واحد فلا يصح التعلق به هنا ولان الامر مطلق فان اقتضى الفور لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان للتراخي فلا شك في افادته جواز الفعل في الزمن الثاني من الامر فتاخير البيان عنه تاخير عن وقت الحاجة ايضا وهو ممتنع بالاجماع فانه لا فرق في وجوب البيان بين ما وجب فعله على الفور او التراخي فلا بد لنا من ترك الظاهر اعترض بان الامر ليس للفور وجواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر انما يكون ان لو كان المامور به مبينا اما اذا لم يكن فلا نمنع كون الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوده وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الامر وفيه نظر لان جواز الفعل في

الزمن الثاني

الزمن الثاني معلوم من الامر والا لم يكن الزمن الثاني وقتا له وهو خلاف الاجماع فان القائل بالفور اوجب فعله في الزمان الثاني ومن جعله للتراخي جوزه فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة والحاجة ظاهرة لان المسارعة مستحبة وفرق بين ما بعد الامر وقبله وعن الثاني عشر بجواز تقدم الاجمالي على التفصيلي وظاهر وجوب مقارنة الاجمالي للخطاب لانه اما للفور او التراخي وتمام البحث ما تقدم على انا نقول لو لم يعرف الحكم النقل للصلوة من المعنى اللغوي الى غيره لكان السامع يحمله على المعنى اللغوي لكنه قد نقل انه صلعم سئل عن الصلوة لما امر بها او يقول انه قد كان نبيها بالقول واخر البيان بالفعل الى وقتها ليتاكد البيان والجمع بينه بالقول مثل الفعل ولهذا فانه لا ناسخ حجوا مثل حج النبي صم وعن الثالث عشر بانا نوجب اقتران البيان الاجمالي بالمنسوخ والمخصوص معا وعلى راي القاضي ما ذكره القاضي عبد الجبار وهو ان الزيادة في الايجاب بعد الزمن الثاني في المنسوخ لا يقتضي عدم التكليف في الاول فيستفاد منه الوجوب في الزمن الاول بخلاف المخصوص فافترقا وعن الرابع عشر بالمنع من حصر وجوب البيان في تمكن المكلف من الفعل بل كما انه علة فيه كذا خروج الخطاب من كونه عبثا او لغوا او بالجهل علة ايضا ولهذا فانه لو لم يفتقر الى البيان الا للتمكن من الاداء لجاز ان يخاطبنا الله تعم بما لا يفهم منه شيئا البتة كخطاب الزنج والخصم يمنع منه ويقول لا بد من ان يعرف السامع بالخطاب شيئا ما لا يقال لا يلزم من تاخير البيان كون الخطاب عبثا وانه لم يفهم به المراد في الحال فانه يفيد العزم والاعتقاد لانا نقول انما يجب العزم والاعتقاد لو علم ان الخطاب امر ومن جوز تاخير بيان العموم وكل ما له ظاهر لا يامن ان يكون صيغة الامر لم يستعمل في الامر وانه يتبين له ذلك فيما بعد وعن الخامس عشر بجواز عدم تاخير البيان لكن من لم يتبين ويدل عليه كلامه ولا بالمستدل من ان يقول به لان الحاجة قد حضرت وعن السادس عشر ان بيان القران منه ما لا يجوز نقله الا متواترا وهو ما يفيد نافيه بالعلم دون الظن وليس يمتنع ان يتواتر ذلك في حال تواتر نقل القران وان كان نقل القران اشد استفاضة ومنه ما يجوز نقل بيانه بالاحاد وهو المظنون من الاحكام ولا يجب ان يستفيض في مدة فيتاخر عنهما البيان وعن السابع عشر ان بعض ما نفى تاخير البيان جوزناه لا يسع المكلف الخبر الخاص ويقول علي منه البحث والطلب لتحقق المخاطب ويجوز ان يكون في الادلة ما يخصص العموم ولا يوجب السؤال عليه وعن الثامن عشر ان قول الملك لوزيره والسيد لعبده غدا امرك بشيء ليس فيه امر في الحال بل اعلام بورود امر مجمل وتاخيره جائز عندنا احتج المانعون من تاخير بيان المجمل بعدم الفرق بين الخطاب بالمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيانه وبين الخطاب بلغة لا يعرفها المخاطب مع نفسه من غير بيان وكما يصح الثاني فكذا الاول ولان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التفاهم فلا يكون مفيدا فلا يحسن المخاطبة به لكونه لغوا وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة لم توضع في لغة من اللغات لعزم على ان يبين المراد منها بعد ذلك والجواب المجمل يعرف منه التكليف باحد مدلوله فيحصل بالخطاب به فايدة الثواب والعقاب بالعزم على الفعل او الترك بخلاف الخطاب بما لا يفهم منه شيء البتة والخطاب بالمجمل خطاب بما لا يحتاج الى بيان من وجه وهو ارادة احدهما لا بعينه فان اراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر والحيض فقد اراد به غير ظاهره فيجب بيانه اما مجملا او مفصلا على ما تقدم وفيه نظر فان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صيغة المامور احتجوا ايضا بانه تعم ان اراد التخيير في الامر بالاعتداد بالقرء بين ايهما شاءت او واحدا بعينه فقد ارادهما الا سبيل المجتهد الى فهمه فان اللفظ لا ينبئ عن التخيير عندكم ولا عن واحد بعينه فوجب مقارنة البيان ولانه لو حسن الخطاب بالمجمل حسن مخاطبة الزنجي بالعربية والجامع جهل السامع بمراد المتكلم والجواب عن الاول انه اراد واحدا بعينه ولم يرد من المجتهد فهمه في الحال العلم بنصب دليل عليه بل اراد منهم فهمها لو قال اعتدي بواحد من احد شيئين بعينه وسابينه لك وامر به بحالها معينا سابينه لك فيها فالمجمل كما يتعلق الغرض بالبيان التفصيلي كذا يتعلق بالاجمالي وعن الثاني بالفرق فان السامع للقرء يفهم ان المراد احدهما معينة لا بعينه وهو المتردد الذي اقتضاه اللفظ وانحصر في معانيه بخلاف مخاطبة الزنجي بالعربية لانه لا يفهم شيئا اجمالا ولا تفصيلا فقبح خطابه من غير بيان بخلاف المشترك لا يقال لو كان في كلام الزنج ما هو مشترك بين الامر والنهي وجميع اقسام الكلام يحسن ان يخاطب العربي لانه يعتقد انه اراد واحدا من ذلك لانا نقول كما يجوز ان يكون في كلام الزنج ما هو مشترك بين ذلك فانه يجوز خلافه فلا يعتقد السامع في ذلك الكلام ما يفيده من التردد بين هذه الاقسام ولو لم يعتقد ذلك لا يعتقد غير الكلام اما لاعتقاده حكمة المتكلم او لظنه حكمته وان الحكيم لا يبالي يريد بخطابه شيئا ما

البحث السابع في جواز تاخير التبليغ اختلف المانعون من جواز تاخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب فقال الاكثر يجوز تاخير تبليغ ما يوحى الى النبي صم من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع منه اخرون لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ولانه لو امتنع تاخيره فاما لذاته وهو محال اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واما لغيره والاصل عدمه ولانه في الشاهد قد يصح تقديم الاعلام على حصول وقت الفعل وقد يصح ترك التقديم وقد يكون بحيث يجوز الامران فاذا كان كذلك فالعلم يقتضي ان يعلم الله تعم اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون

ولبطل الاطلاق ولانا نقول وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف
اما لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطاب مجمل يكون هذا بيانه ولا يتوقف امكان
فعل العبادة على تقديم ادائها على الوقت الذي اذا بلغنا العبادة فيه امكن المكلفين ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف
فليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريفنا اياه العبادة التي يريد ان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرفنا الله سبحانه على لسان نبيه جميع ما يريد
ان يتعبدنا به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه احتج الاخرون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب
المنع من كونه للفور سلمنا لكن ليس المراد تبليغ الاحكام التي وقع النزاع فيها وانما المراد القرآن لانه المفهوم من المنزل قال قاضي القضاة واجاب قاضي القضاة
ايضا بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغه عليه من تقديم او تاخير اعترض عنه ابو الحسين بانه الوجه الذي امر ان يبلغه عليه هو
التعجيل بدلالة هذا الامر وفيه نظر لانه الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور **البحث الثالث** في ذكر من يجب له البيان اعلم انه يجب في احكام الله تعالى ما
يلزم فيها ما هو عام وفيها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان اذا لم يتبين والحكم ما دل لا انه ينبغي بعض المكلفين لم يجب على غيرهم فهمه وقد يجب لكل من اراد
الله تعالى افهامه وجب تبيينه له لهم لا لما لا اما الاول فلقبح تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلانه لا تعلق له بالخطاب فلا وجه لوجوب بيانه له والذين
اراد الله تعالى فهم خطابه منهم ضربان منهم من اراد منه فعل ما تضمنه الخطاب لانه كان ما تضمنه الخطاب فعلا ومنهم من لم يرد والاول هم العلماء وقد اراد
الله تعالى منهم فهم مراده من آية الصلوة وان يفعلوها والثاني هم العلماء في احكام الحيض فانه تعالى اراد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب
والذين لم يرد الله تعالى منهم فهم مراده ولم يوجب ذلك عليهم ضربان منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم امتنا مع الكتب السالفة فانه تعالى لم يرد منا
فهمها ولا فعل ما تضمنه الخطاب فيها ومنهم من اراد منهم الفعل وهم النساء في احكام الحيض لانه تعالى اراد منهن التزام احكام الحيض بشرط الاستفتاء ولم
يوجب عليهن فهم مراده من الخطاب فانه لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض ولا البحث عن رواتها ولا عن بيان مجملها وتخصيص عامها والترجيح بين
متعارضاتها **البحث الرابع** في جواز تاخير اسماع المخصص اعلم ان العام قد يخص بدليل سمعي كما قد يخص بدليل عقلي على ما سلف بيانه والعقلي قد يكون
ضروريا وقد يكون نظريا يحتاج في حصوله الى طلب واستدلال اذا ثبت هذا فنقول اختلف الناس في انه هل يجوز من الحكيم ان يسمع المكلف العام من غير
ان يسمعه المخصص السمعي ام لا فمنع منه ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي واجازا ان يسمعه العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل
على تخصيصه وجوزه النظام وابو هاشم وابو الحسين البصري وهو الحق لنا وجوه الاول الوقوع فان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الثاني يجوز الخطاب بالعام المخصوص بالعقل من غير ان يخطر بالبال ذلك المخصوص اجماعا فجاز الخطاب
بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص بجامع تمكنه في الصورتين من معرفة المراد الثالث انا نجد من انفسنا سماع كثير من العمومات المخصوصة
قبل سماع مخصصاتها وانكاره مكابرة الرابع قد بينا جواز تاخير المخصص من الخطاب اذا كان سمعيا مع انه عدم سماعه لعدمه في نفسه اتم من عدم سماعه
مع وجوده في نفسه فاذا جاز تاخير المخصص فجواز تاخير اسماعه مع وجوده اولى الخامس العام المخصوص يتمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه اذا سمع جملة
المخصص كما يمكنه ذلك اذا لم يسمع به فجاز اسماعه العام وان كلف اعتقاد تخصيصه في الحالين لانه فيهما متمكن مما كلف به فلا يقبح تمكنه من اعتقاد
المخصص اذا لم يسمع المخصص لانا نقول التمكن ظاهر فانه تعالى قادر على ان يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع ويشعر بذلك فيجوزه واذا جوزه وجب
عليه طلبه كما يجب عليه الطلب لمصلحة خوفه بالخاطر واذا طلب المخصص وجده واذا لم يظفر به اعتقد التخصيص وبهذا يعلم التخصيص اذا كان المخصص عقليا
لا يقال دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم فامكنه العلم بالتخصيص وليس كذلك التخصيص بالسمعي اذ لم يسمعه لانا نقول لا فرق بينهما الا ان كثيرا من العلماء
لا يعلم الانسان ان عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد ان يكون عليها دليل عقلي كما لا يعلم ان على كثير من المذاهب دلالة شرعية فكما جاز ان يكلف طلب احدهما
بالخاطر جاز مثله في الاخر احتج المخالف بوجوه الاول اسماع العام دون اسماع المخصص اغراء بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم لقبحه الثاني ذلك العام لا يدل
على ذلك المخاطب باستغراقه وحده كخطاب العربي بالزنجية الثالث دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام دونه سماع المخصص لجاز الا
يشك في شيء من العمومات الا بعد البحث التام وسؤال كل عالم في الدنيا هل وجد مخصصا ام لا وهو يفضي الى سقوط العمومات الرابع لو جاز ان يسمعه العام دون الخاص
لجاز ان يسمعه المنسوخ دون الناسخ والمجمل دون البيان الخامس لو اسمعه العام دون الخاص لوجب على المكلف التوقف حتى يتفحص عن المخصص وذلك
قول اصحاب الوقف السادس يجب على الانسان العمل على ما يعلمه من الادلة الشرعية ولا يلزمه طلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل على ما في عقله ولا يجب عليه
ان يتوقف ويطوف البلاد ليعلم هل بعث نبي ينقله عما في عقله ام لا فكذا ينبغي اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه ولا يلزمه طلب ما يخصصه فلو جاز
ان يسمع العام دون الخاص كان مبيحا له ان يعتقد استغراقه وفي ذلك اباحة الجهل والجواب عن الاول المنع من كونه اغراء بالجهل اذا اشعره بالمخصص

واحظره بباله

واحظره بباله وخوفه من ترك طلبه وايضا يلزم ما ذكرتم في المخصص العقلي وعن الثاني بالفرق فان الزنجي لا يفهم من العربية شيئا وليس كذلك من خوطب
بالعام وهو يجوز كون المخصص في الشرع وينتقض بالعقلي وعن الثالث كون اللفظ للاستغراق حقيقة وهو مجاز في غيره يبين ظن الاستغراق
والظن حجة في العمومات وفيه نظر للمنع من الظن مع تجويز المخصص الغالب في عمومات الشرع وايضا يلزم عدم البحث عن المخصص وعن الرابع بجواز
ذلك اذا اشعره بالناسخ والبيان وكان ابو علي تارة يسوي بين اسماع العموم من دون المخصص وبين اسماع المنسوخ من دون الناسخ وتارة لا يجيز
ذلك في العموم ويجيزه في الناسخ والوجه التسوية في المنع والجواز وعن الخامس بالنقض بالمخصص العقلي وايضا ليس في ذلك تحويل في قول اصحاب الوقف
فانهم يقفون في العموم مع علمهم بتجرده من القرائن ونحن لا نقف فيه وعن السادس انه يلزمهم مثله في العموم اذا كان المخصص عقليا وايضا فانه يدل
على جواز ان يسمع الله تعالى العام ولا يسمعه الخاص ويجوز ان يعمل بالعام من غير ان يطلب الخاص كما يجوز ان لا يعرفه الله سبحانه انه قد بعث نبيا ولا يلزمه
طلبه بل يعمل على ما في عقله فدليلهم يدل على شيء فاسد عندنا وعندهم وهو جواز ان لا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب وايضا فان الذي ذكروه هو انه
لا يجب على الانسان ان يطوف البلاد ويسأل هل بعث نبي لانه يفعل بحسب ما في عقله ونظيره اذا سمع المكلف العام ان لا يلزمه ان يطوف البلاد يطلب المخصص
ولذلك نقول فانا نوجب عليه العمل بالعام وان كان مخصوصا فانما يلزمه تخصيصه بشرط ان يبلغه المخصص فاما اذا سمع نبي في بلده فانه يجب
عليه ان يسأل عنه كما يلزمه ان يسأل عما يخصص العموم في بلده فان قيل اذا كان العموم ثابتا على العقل وكان العلماء فلحصر وقته وضاق الوقت عن
طلب المخصص الذي يلزمه قلنا الاقرب انه يلزمه العمل على العموم لانه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله تعالى اياه قبل تمكنه من المعرفة بالمخصص فيجب العمل بالعام ثم
يطلب المخصص فيما بعده ويحتمل ان يقال يعمل على ما في عقله لان من شرط العمل على العموم ان يعلم فقد المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون له مصلحة
في سماع العموم في ذلك الوقت **البحث الخامس عشر** في البيان التدريجي اختلف القائلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدريج في البيان فذهب بعضهم
الى المنع واخرون الى الجواز احتج الاولون بان التخصيص على اخراج البعض دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وانتفاء التخصيص بشيء اخر وهو
تجهيل المكلف وانما ينتفي هذا التجهيل بالتنصيص على كل ما هو خارج عن العموم واحتج الاخرون بالوقوع بانه تعالى بين في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما على التدريج من ذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا مع عموم اللفظ لكل سارق وكذا بين في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة اولا ثم ذكر الامن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا وغير ذلك والوقوع دليل الجواز ثم الجواب عن
حجة المانعين بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص جاز فاخراج بعض ما تناوله
اللفظ مع انه لا دلالة على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولى ان لا يكون موهما المنع من التخصيص وهذا البحث ساقط عنا **البحث السادس عشر** في حكم العام قبل دخول وقته
اذا ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل حضور وقت العبادة قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك
الاعتقاد وغلطه الباقون لان احتمال ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لم يكن ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه يمتنع اعتقاد
عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه يسكن المفتش الى عدمه فلا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء
مخصصه بطريقه وقد اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا فقال القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين يمتنع العمل
بدون اعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم بعمومه وبالعمل به مع احتمال المعارض ممتنع ومعرفة انتفاء التخصيص بطريق القطع ممكن بان
يكون المسألة التي تمسك فيها بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء ويطول النزاع بينهم ولم يطلع احد منهم على موجب التخصيص مع كثرة البحث فلو
كان هناك مخصص لامتنع خفاؤه عنهم فلانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لوجب ان ينصب الله تعالى عليه دليلا ويبلغه المكلفين وذهب ابن
شريح والجويني والغزالي واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك اذ لا طريق الى معرفته الا بالسير وهو غير يقيني فوجب اطلاع العمل عليه لو
كان ظني ولو اطلع بعضهم لم يقطع بوجوب نقله وليس كل عام كثر خوض العلماء فيه بل الواجب الظن المستند الى البحث بحيث لو كان مخصص لظهر اما القطع
بالنفي فانه يقتضي تعطيل اكثر العمومات وكذا البحث في كل دليل مع معارضه **الباب الثاني** في الظاهر والماول وفيه مباحث **البحث الاول** في الماهية الظاهر
في اللغة هو الواضح المنكشف يقال ظهر الامر الفلاني اي وضح وانكشف واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال ابو الحسين
البصري وتبعه فخر الدين الظاهر ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره سواء افاده وحده او مع غيره وبهذا القيد الاخير يتناول النص والعام
والخاص وفيه نظر فان النص والظاهر نوعان مندرجان تحت المحكم فلا يجوز تعريفه بما يندرج النوع الاخر فيه وقيل الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر
فيه غير المراد لان المراد ظاهر وهو تعريف دوري ولان الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره او لا وقال الغزالي الظاهر اللفظ الذي
يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع اعترض بانه غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا ولهذا يفرق بين قولنا

فيه انه اجمع الاصوليون على امتناع العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص ٥٥٥

ظن وغلبة ظن ولان غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة ولانه اشتمل على زيادة مستغنى عنها وهى قوله من غير قطع فان من ضرورة كونه مفيدا
ان لا يكون قطعيا وفيه نظر لان المراد هنا بغلبة الظن هو الظن لغلبته على الشك ولان مراتب الظن غير منحصرة وان كانت محدودة بطرفى العلم والشك
لكن كلما يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا غالبا وما يفيد غلبة الظن قد يفيد العلم فلا بد من التعرض لنفيه وقيل اللفظ الظاهر ما دل على معنى
بالوضع الاصلى او العرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا بالوضع فقولنا بالوضع الاصلى او العرفى احتراز عن دلالته على المعنى الثانى اذا لم يصر عرفيا
كلفظ الاسد فى الانسان وغيره وقولنا يحتمل غيره احتراز عن القاطع الذى لا يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن القاطع الذى لا يحتمل
التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن الالفاظ المشتركة وفيه نظر لعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل او العرف بل كل لفظ يترجح معنى فيه فهو ظاهر
بالنسبة اليه والتحقيق انه من الامور الاضافية يختلف باختلاف ما ينسب اليه وهو قد يضاف تارة الى الاشخاص وتارة الى المعانى والاخير هو المراد
هنا وهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه فان جعلناه جنسا للنص اقتصر عليه وما اضيف اليه ترجيحا غير مانع من النقيض واما المأول فاعلم ان التاويل
فى اللغة ماخوذ من آل يؤل اى رجع ومنه قولهم تأول فلان الاية بكذا اى نظر الى ما يؤل اليه معناها وفى الاصطلاح قال الغزالى انه احتمال يعضده دليل
يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر واعترض عليه بوجوه الاول التاويل هو نفس الاحتمال الذى حمل اللفظ عليه بل حمل اللفظ عليه
وبينهما فرق الثانى يخرج ما صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره بدليل قاطع الثالث انه حد التاويل من حيث هو تاويل وهو شامل للتاويل بدليل وغيره ولهذا
يقال تاويل بدليل وتاويل بغير دليل فلا يجوز تحديده باحد اخصيه الا ان يقال انه حد التاويل الصحيح وقيل التاويل المطلق حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه
مع احتماله له والتاويل الصحيح حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده والحمل على غير مدلوله احتراز عن الحمل على نفس مدلوله وقولنا
الظاهر منه احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا على احد معانيه وان كان موضوعا
له وقولنا مع احتماله له احتراز عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يخرج التاويل من غير دليل
وهو يعم القاطع والظنى اذا ثبت هذا فالتاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل بل الى ما كان ظاهرا لا غير **البحث الثانى** فى جواز التاويل الدليل اما عقلى او نقلى والعقلى
لا يمكن الرجوع عنه والعدول الى غيره اذ شرط كونه دليلا سلامته عن جميع الاحتمالات سواء القريب والبعيد وذلك فان البعيد كالقريب فى العقليات
ودليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه والبعيد يمكن ان يكون مرادا من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك فى العقليات الا بالنص القاطع الذى لا يتطرق اليه
احتمال لا قريب ولا بعيد اما النقلى فانه قابل للتاويل ويجوز مخالفته لدليل اقوى منه ولا خلاف فى ان التاويل مقبول معمول به مع حصول شرائطه وقد اجمع
علماء الامصار عليه فى كل الاعصار ويشترط فيه كون اللفظ قابلا للتاويل بان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف
للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ فى مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره اذ لو كان مساويا له حصل التردد ولم يجز العدول لانه ترجيح من
غير مرجح ولو كان مرجوحا لم يجز العدول باعتباره اتفاقا فلا بد وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله راجحا على ظهور اللفظ ويختلف الترجيح باعتبار
قوة الظهور وضعفه فيه وشرط بعضهم كون الناظر المتاول اهلا لذلك وفيه نظر اذ الاعتبار بالدليل لا بالناظر ويشبه ان يكون كل تاويل صرف اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز ويحتاج فيه تخصيص العام فانه وضع ان كان للاستغراق الان الاقتصار على البعض مجاز ولعلم ان الاحتمال قد يكون قريبا
كما بيناه فيكفيه دليل قريب وان لم يكن بالغا فى القوة وقد يكون بعيدا فيفتقر الى دليل قوى بحيث يكون ذلك الاحتمال البعيد اغلب على الظن من مخالفة
ذلك الدليل فقد يكون ذلك الدليل ظاهرا اخر اقوى منه وقد يكون دليلا عقليا او قياسا منصوص العلة وقد يكون قرينة ورب تاويل لا ينقدح الا
بتقدير قرينة وان لم ينقل القرينة كقوله عم انما الربوا فى النسيئة فانه لا يجوز حمله على ظاهره لثبوت ربوا الفضل بالاجماع فيحمل على مختلفى الجنس ولا
ينقدح هذا التخصيص الا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفى الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عم لا تبيعوا البر بالبر
الا سواء بسواء نص فى اثبات ربوا الفضل وقوله عم انما الربوا فى النسيئة حصر للربوا فى النسيئة ونفى لربا الفضل فجمع بالتاويل البعيد الذى ذكرناه
اولى من مخالفة النص وان كان الاحتمال قريبا والدليل قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما غلب على ظنه فليس كل تاويل مقبولا بل هو مختلف
فلا ضابط له الا انا نذكر امثلة لتاويلات مقبولة واخرى مردودة ليتمهر الناظر فيها ويستعد لتاويل ما يرد عليه من الالفاظ المفتقرة اليه
البحث الثالث فى ذكر امثلة التاويلات ويشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** قوله عم لغيلان الديلمى وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن
محمول على ظاهره لا يفتقر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل فى ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم
تخير وامساك اربع منهن ومفارقة البواقى سواء تزوجهن معا او على التعاقب عندنا وعند الشافعى وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزايد على
الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا

انكح منهن اربعا

انكح منهن اربعا ومعنى قوله فارق سايرهن لا تنكحهن الثانى يحتمل ان النكاح كان واقعا فى ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء فى اربع وكان ذلك
النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر الزوج باختيار
اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين يدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين يدل على فساده واحاد
تلك القراين لا تدفعه لكن يخرج بمجموعها عن ان يكون منقدحا غالبا والذهن اذا اعتضد بقراين جعلته اقوى فى النفس من التاويل المحتمل
وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء او التجديد الثانى
انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وعندهم
انهما غير واقعين باختياره لو وقع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المراة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت
الحاجة اليه فلا يجوز تاخير البيان عنه مع جهل الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك الاربع من العشر وبمفارقة البواقى
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج فى العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها
السادس الظاهر من الزوج المامور انما هو امساك امر النبى عم والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح فى هذه الصورة فدل على ان المراد
بالامساك مفهومه الظاهر السابع انه لا يتوقع فى طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان
الثامن قوله عم امسك امر وظاهره الايجاب فكيف اوجب عليه ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد ان فقد ولعله يهوى
فكيف حصر فيهن بل كان ينبغى ان يقول انكح اربعا شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج انما سال عن الامساك
بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل فى جوابه عم المطابقة واما التاويل الثانى فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا فى
ابتداء الاسلام لنقل الخلاف ابتداء الاسلام من الزيادة عن الاربع ما ذاته ولم ينقل عن احد من الصحابة تجدد ذلك فى ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث
فبعيد ايضا لقوله عم لنوفل وكان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن عندى ففارقتها زينب وقد
تاولوا قوله عم لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات الثلث والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه
وكذا الثانى وقوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف فى الجاهلية قبل بعثة النبى عم والثالث هنا ابعد لقوله عم
امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير بالتصريح وهو ينافى مذهبهم **المسئلة الثانية** قال علماؤنا وابو حنيفة فى قوله عم فى اربعين شاة شاة المراد به مقدار قيمة
شاة وانما احتاجوا الى هذا التاويل لما علم من ان المقصود من ايجاب الزكوة انما هو دفع حاجة الفقراء وسد خلتهم وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين
بل ربما كانت القيمة ابلغ فى حصول المقصود لامكان صرفها الى اى نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها واستبعده الشافعى لوجوه ثلثة الاول انه يرفع النص
لان قوله تع واتوا الزكوة نص وقوله عم فى اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص فى وجوب الشاة وايجاب القيمة رفع وجوب الشاة واسقاطها فيكون
رفعا للنص الثانى سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل ربما قصد مع ذلك التعبد باشراك الفقير فى جنس مال الغنى فالجمع بين الظاهر وبين
البعيد ومقصود سد الخلة اغلب على الظن فى العبادات التى مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة الثالث التعليل بسد الخلة مستنبط من
قوله عم فى اربعين شاة شاة يرجع على الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين وهذا التاويل يرفع هذا الوجوب بما استنبط
منه من العلة التى هى دفع الحاجة واذا استنبطت العلة من الحكمة واوجبت دفعه كانت باطلة والجواب عن الاول بالمنع من كون ايجاب القيمة اسقاطا للشاة
ودفعا لها بل هو توسيع للوجوب لا اسقاطه وانما اسقاطه ترك الشاة لا الى بدل اما اذا لم يجز تركها الا الى بدل يقوم مقامها فلا يخرجها عن كونها واجبة
كما فى خصال الكفارة اذا فعل واحدة فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتادى بالخصلة الاخرى نعم انه يرفع تعيين الوجوب لا اصله واللفظ نص فى
اصل الوجوب لا فى تعينه وتضييقه وان كان ظاهرا فى التعيين لكنه يحتمل التخيير كما فى قوله عم استنج بثلثة احجار فان اقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب
الاستنجاء لان الحجر الذى يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما فى معناها وعن الثانى ان التعبد بايجاب العين وان كان محتملا الا ان ذكر عين الشاة
كما يحتمل التعبد يحتمل غيره وهو التيسير على المالك والاسهل فى العادة ولان الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها فان القيمة يعرف بها وهى تعرف
بنفسها ولو فسر رسول الله عم كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض وعن الثالث بالمنع من رجوع الاستنباط على الاصل بالابطال وقد بينا انه توسيع للواجب
المسئلة الثالثة قال علماؤنا قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية محمول على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف
فجوزوا الاقتصار على البعض نظرا الى ان مقصود الاية انما هو دفع الحاجة فى جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة من الكل واستبعده الشافعى
لانه تع اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وما استنبط من هذا الحكم من العلة تكون رافعا للحكم المستنبط منه

فيكون باطلا وكون الاية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى
موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزونه في الصدقات بقوله ومنهم
من يلمزك في الصدقات الاية يقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا فالله تعالى رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا
ولكن ان فعل محمد صحيح لانه يعطيها المستحقين ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق ليتبين مصرف الزكوة ومن
يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق ثم في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين
ما قلنا نظر للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه المسئلة الرابعة قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب اطعام
هذا العدد غير متأول عندنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقالت الحنفية
انه متأول وتقديره فاطعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد اذ المقصود هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفع الحاجة ستين مسكينا يوما واحدا
وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط لوجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويمكن
الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر وتقديره خلاف الظاهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد
في اللغة بل الواجب عكسه وان كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فاستنبط منه ما يكون موجبا لرفعه فكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع
الحاجة هو كل المقصود لانه لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي الله تعالى
يغتنم دعاؤه ويجود الى المكنة فقد ما يحصل مثل ذلك في الواحد المسئلة الخامسة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم جار على ظاهره غير متأول عندنا ومقتضاه
عطف الارجل على الرؤس فيشتركان في الحكم من المسح وتأوله الجمهور بالغسل وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من
التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه واليدين لان قوله الى الكعبين قدر المامور به الى الكعبين
كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقيدا كالرأس وللقراءة بالنصب وقراءة الجر ما هي الا بالمجاورة سلمنا العطف على
الرؤس لكن لا يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل في اصله ولما كان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كلا منهما فيه
اشتمل على امساس العضو بالماء كفى في صحة العطف كما في قوله ولقد رايتك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به بل لما شارك السيف في اصل
الحمل صح العطف وكذا قوله وعلفتها تبنا وماء باردا مع ان الماء لا يعلف لكنه شارك في التناول والجواب ان العطف على البعيد انما يستعمل مع الضرورة ولا
ضرورة هنا والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة لا تعلق لها بهما من اقبح الاشياء فان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وارجلكم
الى الكعبين وامسحوا برؤسكم جار على قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما لو قدم المسح على قوله وارجلكم مع ارادة الغسل والتقدير بالكعبين غير
مانع من العطف على الرؤس غير المقيدة كما في اليدين مع الوجوه واي دلالة في ذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع اولى من حمل قراءة الجر على المجاورة
لوجوه الاول اتفاق اهل اللسان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى الموضع بخلاف الجر بالمجاورة فانه شاذ نادر مختص في الفاظ قليلة شاذة الثاني
الجر بالمجاورة انما وقع مع الفاصل كما في قوله كبير اناس في بجاد مزمل فانه وصف لكبير فيكون مرفوعا لكن جر بالمجاورة وكذا جحر ضب خرب وما اشبهه
ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الاية على ما لم يستعمل في اللغة البتة الثالث منع الزجاج من الجر بالمجاورة في القرآن وقال انه لم يرد به
الكتاب العزيز وهو يدل على شذوذه في اللغة واجمع اللغويون على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف عليه الا
ما خرج بدليل على انا نمنع نصب رمحا بالعطف على سيفا وعطف الماء على التبن بل انتصبا بعامل محذوف دل اللفظ عليه وهو وحاملا رمحا وسقيتها
ماء باردا المسئلة السادسة قوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثبت عندنا انه غير متأول وبه قال ابو حنيفة وتأوله
بامور الاول الصغيرة الثاني الامة او المكاتبة الثالث اراد بالبطلان انه يؤل الى البطلان غالبا لاعتراض الاولياء عليها اذا زوجت نفسها من غير كفو من بعضهم ومنعه
الشافعي واجراه على عمومه اما اولا فلانه صدر الكلام باي وهي من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه اكده بما وهي من المؤكدات المستقلة بافادة
العموم ايضا واما ثالثا فلانه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك انما يؤكد قصد العموم واما رابعا فلانه اكد البطلان بذكره
ثلاثا وفيه نظر اذ لا مدخل لهذا التاكيد في ارادة العموم قالوا ولا يمكن حمله على الصغيرة لانه حكم بالبطلان وعقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف
على اجازة الولي ولا على الامة لقوله فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ولا مهر للامة بل لسيدها ولا على المكاتبة لانها بالنسبة الى جنس
النساء نادرة ولفظ ايما امرأة من اقوى صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق اللفظ العام على النادر جدا ويمنع صحة الاستثناء بحيث
لا يبقى الا الاقل النادر من المستثنى منه وحمل البطلان على الصيرورة اليه بعيد ايضا لانه مصير العقد الى البطلان نادر والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه انما

يصح اذا كان

يصح اذا كان المآل اليه قطعا كما في تسمية العصير خمرا ولانه قوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها يدل على فساد العقد فانه لو كان العقد
صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال وفيه نظر اذ يمكن الجواب بان قوله بدون اذن وليها يدل على ثبوت الولاية عليها وهو ظاهر في الصغيرة
والامة والمكاتبة والمهر وان كان للسيد فانه لما كان بواسطة الامة صح اضافته اليها فقد يضاف الشيء الى غيره بادنى ملابسة كما يقول لاحد حاملي
الخشبة خذ طرفك ومعنى البطلان عدم ترتب الحكم عليه ونكاح الصبية والمكاتبة والامة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه بانفراده حكم
فكان كالباطل المسئلة السابعة قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على القضاء والنذر ومنعه الباقون لانه نفي دخل على نكرة فيكون
للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلي الشرعي وهو الفرض او التطوع والتطوع غير مراد فلم يبق الا الفرض الذي هو ركن في الدين وهو موضوع بمقابلة
فاما القضاء والنذر فانهما يجبان باسباب عارضة فكانا كالنادرة لا يفهم من اطلاق الصوم كما لا يفهم من قوله اكرم اقرباني اقارب السبب دون النسب
لندوره المسئلة الثامنة قوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه قال بعض الشافعية انه محمول على الاب وانكره الباقون لظهور وروده لتاسيس قاعدة
وتمهيد اصل في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة الرحم ونفي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم وذلك يمتنع من التاويل بالحمل على الاب
دون غيره لا امتيازه بكونه على عمود النسب عمن هو على حاشية من الارحام وهو يوجب اختصاصه بالتنصيص عليه اظهارا لشرفه وقد يعلم حكم
الفضل لا بجهة غيره وملاحظة التنصيص عليه الى ما يعمه وغيره لما فيه من اسقاط حق منه فانه لو قال لعبده اكرم الناس وقصد ابويه خاصة
كان مستهجنا ولانه يلزم منه الالباس المسئلة التاسعة قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى تأوله مالك ذوي القربى
بالامام خليفة القائم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم بعده لنفسه وبعض الائمة عليه السلام وقال ابو حنيفة المراد به من كان محتاجا من ذوي القربى فاعتبر الحاجة
مع القرابة ثم جوز منعه من ذوي القربى مع انتفاء الحاجة وقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه اضاف المال اليهم بلام التمليك وعرف
كل جهة بصفة فعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وابو حنيفة الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو منافية للفظ لا تأويل له
ومنع الشافعي لانه نوع تخصيص بالقرينة فان ذكرهم في اهلية المال مقارنا للمساكين يدل على اعتبار الحاجة المسئلة العاشرة قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء
العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ذهب بعض الفقهاء الى انه لا يحتج به في ايجاب العشر في الخضراوات لان المقصود منه الفرق بين العشر ونصفه
لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وليس بصحيح لان الصيغة للعموم فان اخرج منه فبدليل اخر وهو قوله ليس في الخضراوات صدقة لا تفصيل
ما يجب لاحتمال ان يكون كل منهما مقصودا لامكان الجمع بينهما

الباب الرابع في المنطوق والمفهوم وفيه مباحث

الاول في الماهية قال بعضهم المنطوق
ما فهم من اللفظ في محل النطق وهو مع انه دوري منقوض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا يوصف
بافادة المنطوق وحده بعضهم عن الثاني بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم
السائمة زكوة وتحريم التافيف من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والوجه ان يقال المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية والمفهوم ما فهم
من اللفظ في غير محل النطق وهو وارد ويمكن الجواب بان المفهوم المحدود غير المأخوذ في الحد فان المأخوذ في الحد هو الفهم بالمعنى المتعارف عند الناس
البحث الثاني في الاقسام دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم او لا والاول اما ان يتوقف
صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه او لا ويسمى الاول دلالة الاقتضاء والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناول اللفظ قطعا ويسمى دلالة التنبيه والايماء
او لا يكون فيه ويسمى دلالة المفهوم وان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه يسمى دلالة الاشارة فالاقسام اربعة الاول دلالة الاقتضاء وهي
ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يرد النفي عليه كنفي المؤاخذة في الاول والصحة في الثاني والفائدة في الثالث واما لصحة وقوع الملفوظ به
اما عقلا مثل واسأل القرية او شرعا مثل اعتق عبدك عني الثاني دلالة التنبيه والايماء وسياتي في باب القياس الثالث دلالة الاشارة كقوله صلى الله عليه وسلم النساء
ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر سيق لبيان
نقص دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه تساوي ايامهما فانه لو كان زمان الحيض يزيد على اقل الطهر لذكره لانه ذكر
شطر الدهر مبالغة في بيان نقص دينهن وكذا في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله في عامين الرابع المفهوم وهو قسمان مفهوم
الموافقة وهو ان يكون الحكم في محل السكوت موافقا له في محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه كقوله ولتعرفنهم في لحن القول
اي معناه كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده
اليك فانه كل منهما يدل على اولوية حكمه في الاخر والحكم هنا في محل السكوت اولى منه في محل النطق وانما يكون كذلك لو عرف المقصود من الحكم في محل

النطق كما في اية تحريم التافيف حيث عرفنا ان القصد كف الاذى عن الابوين وان اذى الضرب اشد فكان بالتحريم اولى ولو قطع النظر عن ذلك لم يجب التعدية فان الملك
قد يامر بقتل الرجل اذا امر انه يدانيه ان الملك وينهى عن التافيف حيث لم يندفع محذور المنازعة بالثاني بل بالاول فلا يجب من اباحة اشد المحذورين اباحة
اضعفهما ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد الثاني مفهوم المخالفة وهو ما يكون الحكم في محل السكوت مخالفا له في محل النطق ويسمى دليل الخطاب واصنافه
عشرة الاول تقييد المطلق بالوصف كقوله م في الغنم السائمة زكوة الثاني مفهوم الشرط مثل ان كن اولات حمل الاية الثالث مفهوم الغاية فلا تقربوهن حتى يطهرن
الرابع مفهوم انما كقوله م انما الاعمال بالنيات الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرء وتزول بالذكر كقوله م في السائمة زكوة السادس مفهوم
اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا السابع مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله م لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم
اللقب الثامن مفهوم الاستثناء لا اله الا الله البلد الا زيد التاسع تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد الزاني بمائة العاشر مفهوم حصر المبتدا في الخبر
العالم زيد وصديقي عمرو **البحث الثاني** في ان مفهوم الموافقة حجة اتفق العلماء عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية
فان السيد لو قال لعبده لا تعط احدا حبة ثم بعد ذلك لم يعطه قلنا منعه عن اعطاء ما فوقها وكذا لو قال لا تقل له اف ثم يحرم ضربه وكان ذلك حجة في تحريم الظلم
بحبة والتافيف لدلالة اللفظ عليه فكونه حجة في تحريم الظلم بازيد والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكرون لذلك مكابرون ثم اختلف القائلون بكونه حجة في
انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ فالحق الثاني لوجوه الاول ان العرب وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في تاكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من
التصريح فكانت دلالة اللفظ في محل التصريح لفظية باعتبار فهمه منه فهنا اولى فان دلالة قولنا فلان يؤتمن على الف قنطار على انه يؤتمن على دينار اقوى
من قولنا انه يؤتمن على دينار الثاني لا يشترط في القياس كون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة من حكم الاصل اجماعا وشرط هذا النوع الاشدية
فلا يكون قياسا الثالث الاصل في القياس يمتنع ان يندرج في الفرع وكونه جزءا منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون مما يتوهم انه اصل فيه
جزءا مما يتوهم انه فرع كما لو نهاه عن اعطاء حبة فانه يدل على امتناع اعطاء دينار فزاد والحبة داخلة فيه الرابع كل من خالف في القياس اثبت هذا
النوع حجة عدا داود الظاهري ولو كان قياسا لوقع فيه الخلاف الخامس انا نقطع بالتعبد به قبل شرع القياس فلا يكون منه احتج الخصوم بانا لو
قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الاذى عن الابوين وعن كونه في الشتم والضرب اشد منه في التافيف لما حكمنا بتحريم الشتم والضرب اجماعا
والتافيف اصله والضرب فرع والمعنى الذي هو علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا الجامع لهذه الاربعة وسموه قياسا جليا لان الوصف الجامع بين الاصل
والفرع ثابت بالتاثير والجواب كون المعنى ثابتا وكونه اولى في محل السكوت شرط لتحقق الفحوى فلا يجب ان يكون قياسا ولا منافاة بين تحقق المعنى والفحوى
واعلم ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي وظني فالاول ما علم فيه المعنى المقصود واولويته في محل السكوت كاية التافيف والظني ما كان احدهما
ظنيا كقوله تعالى في كفارة قتل الخطاء فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب الكفارة في قتل العمد لانها وضعت للمؤاخذة الا انه ليس قطعيا لامكان ان لا يكون
علة التكفير في الخطاء المؤاخذة لقوله م رفع عن امتي الخطاء والنسيان والمراد به رفع المؤاخذة بل نظر الخاطى بايجاب ما يكفر به في تقصيره ولهذا سميت كفارة
وجناية العمد فوق جناية الخطاء ولا يلزم من كون الكفارة مسقطة لاثم اضعف الجنايتين ان يكون مسقطة لاثم اقواهما **البحث الرابع** في مفهوم المخالفة
قد سبق الخلاف في ان ربط الحكم باسم علم مفيد بصفة خاصة كقوله م في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وقد ذكرنا الحجج من الطرفين
وكذا البحث قد سبق في مفهوم الشرط والغاية وانما والاوصاف الطارية ومفهوم اللقب والاسم المشتق لقربه من مفهوم اللقب والعدد الخاص ومفهوم
الاستثناء اذ حاصله راجع الى ان الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال في قولنا لا عالم الا زيد لا يقتضي ثبوت العلم لزيد بل اخراجه عن نفي العلم وقد سلف
تحقيقه واما مفهوم حصر الخبر في المبتدا كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو وقوله م الاعمال بالنيات فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابو بكر
الى انه لا يدل على الحصر فقال الغزالي وجماعة من الفقهاء انه يدل واختلف مثبتوا الدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال الاخرون انه مفهوم احتج الاولون
بانه لو افاد الحصر لافاده العكس لانه فيهما ليس للجنس ولا للمعهود معين لعدم القرينة ولانه لو كان لكان التقديم بعيد مدلول الكلمة وليس كذلك اذ ليس فيه سوى
تغير الخبر الصوري احتج الاخرون بانه لو لم يكن دالا على حصر الاعمال في النية والعالم في زيد والصداقة في عمرو لكان المبتدا اعم من خبره فيكون كذبا
لو قال الحيوان انسان لتعدد الجنس والعهد فوجب جعله للعهود بمعنى الكامل والمنتهى ولقترض بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم
حتى يصير التقدير كل عامل زيد وهو ثم بل هي ظاهرة في البعض والمعنى بعض الاعمال بالنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي عمرو فان هو المعهود
ذهني مثل اكلت الخبز وايضا يلزم زيد العالم بعين ما ذكر فان نعم انه يخبر بالاعم عن الاخص فغلط لانه شرط جعل الاعم مخبرا به التنكير ما عرفت من قولهم
بان الالف واللام في المحمول يدل على المساواة وان جعل اللام في قولنا زيد العالم زيدا لمن يشتبه تقديمه كان مثله اعنى لاستقلال اللام بالتعريف وان لم يذكر
زيد لكونه جزء المبتدا او وجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف منقطعا عن زيد وهذا

الاستقلال بنفسه

العبثة

الاستقلال بمنع كون اللام لم يدل لتوقف تعريفه على تحرير ما تقدم من بيانه **المقصد السابع** في الافعال وفيه مباحث **الاول** في عصمة الانبياء عليهم السلم اما قبل
فذهبت الامامية كافة الى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغير او كبير على سبيل العمد او السهو او التاويل لانه لو وقع منهم شيء من ذلك سقط محلهم من النفوس
وانحطت درجتهم واوجب ذلك نقصهم والاجتناب بهم والنفرة عن اتباعهم وعدم الانقياد الى اوامرهم ونواهيهم وذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف
مقتضى الحكمة وخالفهم في ذلك جميع الفرق اما اكثر المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغاير منهم واما الكباير فقد وافقوا الشيعة على امتناعها منهم واما
الاشاعرة فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر لانتفاء دليل سمعي
على عصمتهم ودليل العقل مبني على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تع واما بعد النبوة فعند الامامية انهم معصومون من كل ذنب
صغير او كبير وقع عن عمد او سهو او تاويل ووجب ذلك قبلها فبعدها اولى واما الجمهور فقد اختلفوا وحاصل الاختلاف يرجع الى اقسام اربعة الاول ما
يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واما الاعتقاد
الخطاء الذي لا يبلغ الكفر كاعتقاد عدم بقاء الاعراض فمنهم من منعه لكونه منفرا ومنهم من جوزه الثاني ما يرجع الى التبليغ واتفقوا على امتناع الخطاء فيه
وجوزه قوم على سبيل السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم واختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول قول من جوز عليهم الكباير عمدا ومنهم من قال بوقوع هذا الكباير
وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر انه جاير بعقلا ممتنع سمعا **الثاني** قال الجبائي لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز اتيانها على سبيل
التاويل الثالث قال بعضهم لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم ماخوذون بما يقع منهم على وجه السهو وان كان موضوعا
عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ بخلاف اتباعهم الرابع قول اكثر المعتزلة انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وقد وقعت منهم صغاير عمدا وخطا وسهوا وتاويلا
الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة فلس وغيرها وقال الحق انه لم يقع منهم ذنب كبير ولا صغير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط انه يتذكره في الحال وينبه غيره
على انه سهو والحق ما قلناه عن الامامية والاستقصاء مذكور في كتبنا الكلامية **الثاني** في معنى التاسي والموافقة والمخالفة لما دل الاجماع والنص
على وجوب التاسي بالنبي م في الجملة وجب معرفة التاسي والموافقة والمخالفة فالتاسي بالنبي م قد يكون في فعله وفي تركه اما في الفعل فبان يفعل
صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل فاتحاد الصورة لا بد منه ليتحقق التاسي معه فانه لو صلى وصمنا لم نكن متاسين به واما الوجه
فهو الغرض والنية بذلك الفعل ولا بد من اتحاده فكلما هو غرض في الفعل يجب اعتباره ويدخل في ذلك نية الوجوب والندب فانه لو صام على وجه
الوجوب وصمنا على وجه الندب لم يتحقق التاسي به وكذا بالعكس ولو انتفى الغرض المخصوص في الفعل لم يجب اعتباره فانه لو ازال النجاسة لا لاجل
الصلوة لم يجب ايقاعنا تاسيا به في ان الشهادة تتوى ذلك واذا عرفنا ان للمكان او الزمان مدخلا في الغرض وجب اعتبارهما كالوقوف بعرفة وصوم
شهر رمضان وصلوة الجمعة والا فلا كما لو تصدق م واتفق ذلك في زمان فانه يتحقق التاسي به وان تصدقنا في غير ذلك المكان والزمان اذا
علمنا انتفاء تعلق الغرض بهما وقولنا لاجل انه فعل لانتفاء التاسي به فانه لو اتفق شخصان في فعل واحد ولم يفعل احدهما لاجل فعل الاخر لم يكن
احدهما متاسيا بصاحبه ولو صلى م فصلى مثل صلوته جماعة من امته لا لاجل انه صلى لم يوصف كل منهم انه متاس بالنبي م ولا يوصف كل واحد
منهما بانه متاس بالاخر ولا يشترط في التاسي استفادة التاسي صورة الفعل ووجوبه ممن يتاسى به فانا موصوفون بالتاسي بالنبي م في الصبر على
الشدايد والشكر على النعم اذا فعلنا ذلك لاجل فعله وان لم نستفد صورة ذلك منه ولا وجوبه ولا يمتنع ان يفعل ذلك لاجل انه م فعله ولعلمنا بوجوبه او
حسنه عقلا وقال ابو علي بن خلاد ان الفعل الذي وقع التاسي فيه يجوز ان يكون حسنا من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني لو مشى الى بيعة للتعبد
بدينه فتبعه مسلم ليرد وديعة كانت عنده في البيعة كان متاسيا به والمشي حسن من المسلم قبيح من النصراني واعترضه ابو الحسين بانتفاء التاسي مع
اختلاف الاغراض وقال ابو عبد الله البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع الفعل فيه الا ان يدل على عدم اعتباره ولا باس به عندي وقال قاضي القضاة
اعتبار الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات الزمان ولامتناع اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد اعترضه ابو الحسين بان هذا انما
يمنع من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما في وقت صلوة الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في زمان اخر ولا من اعتباره اذا علما
متسعا كعرفة والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا علم دخولهما في الاغراض وفيه نظر فان الغرض ان متعلق الزمان ومماثله لم يكن للزمان
المخصوص مدخل في الغرض وكذا المكان المتسع وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم امكان ضبطه اعترضه ابو الحسين بوجوب
اعتباره بحسب الامكان اذا علم دخول ذلك في الاغراض واما اتباع النبي م فقد يكون في القول بان يصير الى مقتضاه من وجوب او ندب او حظر
كالحد وفي الفعل وفي الترك بان يتاسى به ويمكن ان يقع اتباع النبي م وللصبر الجماعة غير انا بفعل الوجه الذي فعله نادبا لانه تعبد نا به ويدخل فيه القول
والفعل والترك وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه م لو صلى فصمنا او صام فرضا فصمنا نفلا بالا لانه صام لم نكن متبعين واما الموافقة

فقد يكون في المذهب بان نشاركه فيما نسب الموافقة اليه فاذا قيل وافق فلان فلانا في الرواية جاز ان يختلفا في السبب بان يعتقد احدهما انه يرى
بهذه الحاسة افاد الاشتراك في الرواية بهذا الحد ولا يشترط في الموافقة في المذهب اصالة احدهما وتبعية الاخر وقد يكون في الفعل بان يشاركه في
صورته ووجهه فان المصلي لا يوافق الصائم وكذا المصلي نفلا لا يوافق المصلي فرضا وفيه نظر فان الموافقة من الامور الاضافية فيصدق
وان اختلفا في الوجه المشارك في الصورة كالوقتية الموافقة فقيل قد وافقه في صورة الفعل فانه لا يقتضي التشارك في الوجه فكذا
في المطلق الا ان يعني بالموافقة المطلقة الموافقة الكلية بجميع الاعتبارات لكن تلك احد انواع مطلق الموافقة ولا يشترط في الموافقة هنا ايضا
اصالة احدهما وتبعية الاخر واما المخالفة فقد تكون في القول وهي العدول عما اقتضاه القول من اقدام او احجام وفي الفعل وهي العدول عن مثل
مثله اذا وجب امتثاله مثله واذا لم يجب لم يقل للتارك انه قد خالف ولهذا لا يصدق في حق الحائض بترك الصلوة انها مخالفة لا يقال فيجب ان يكون ترك
ذلك الفعل مخالفة للدليل الدال على وجوب المشاركة له في الفعل فلا يكون مخالفة في الفعل لانا نقول نمنع الوجوب لان الدليل انما دل على وجوب مشاركته
ص في فعل فاي فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا فصح ان يوصف من لم يفعل بانه مخالف الثالث في انه يعلم ص هل يدل على حكم في حقنا
ام لا اما ما كان من افعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته واما ما هو من
خواصه ص فلا يدل فعله على التشريك بيننا وبينه اجماعا لاختصاصه بوجوب الوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه واباحة الوصال
ونحوه مكة بغير احرام والنيابة في النكاح على اربع لانه تميز بها عنا اثبت انه من خواصه واما ما وقع بيانا لنا فهو دليل اجماعا وذلك اما بصريح كقوله ص
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بقراين الاحوال كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد منه التقييد ولم يبينه
قبل وقت الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة اليه كقطع يد السارق بيانا
لقوله تع والسارق والسارقة والبيان تابع للمبين في وجوبه وندبه واباحته واما ما عدا ذلك من افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لا
والاول اختلفوا فيه فذهب قوم الى انه يحمل على الوجوب في حقه وفي حقنا وبه قال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران
والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقله المرتضى عن امام وقال امام الحرمين انه للندب وهو محكي عن الشافعي وقال اخرون انه للاباحة وهو منقول
عن مالك وقال الصيرفي واكثر المعتزلة والسيد المرتضى بالوقف واما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد
القربة الا ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب وبعض من جوز المعاصي على الانبياء قال انها على الحظر والحق عندي انما ظهر فيه
قصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب والندب وهو مطلق الترجيح في حقه وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بينهما وبين
الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانه لا ينفك عن احد قيدي الوجوب او الندب والمشترك بينهما او بين الاباحة وهو رفع الحرج عن
الفعل اما مع ظهور القربة فلانه لا ينفك عن احد قيدي الوجوب او الندب والمشترك بينهما هو مطلق الترجيح ولا دلالة للاعم على الاخص فكل واحد من القيدين
مشكوك فيه وليس احدهما اولى من الاخر واما اذا لم يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك هو
مجرد رفع الحرج ولا دلالة له على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه هذا في حقه ص واما في حقنا فلان النبي ص
وان كان قد اختص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر فكانت المشاركة اظهر احتج القائلون بالوجوب
لوجوه الاول قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد تقدم ان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقة فعله الثاني
قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر ويلزمه بعكس النقيض من لم يتاس به لم يكن راجيا لله واليوم الاخر
وهذا توعد وزجر الثالث قوله تع فاتبعوه امر بالمتابعة والامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله الرابع قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
دل على ان الاتباع لازم للمحبة والمحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب الخامس قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فقد اتانا بالفعل فيجب
اخذه اي العمل بمثله السادس قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول اوجب طاعته وهي الاتيان بمثل فعله لاجل انه فعله طاعة له فكان واجبا السابع قوله
تع فلما قضى زيد الى قوله لكي لا يكون على المؤمنين حرج بين انه انما تزوجها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب الثامن روي عن الصحابة انهم
خلعوا نعالهم لما خلع نعله فهموا وجوب المتابعة لهم في فعله والنبي ص اقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك التاسع روي انه ص امرهم بفسخ الحج الى
العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ ففهموا ان حكمهم حكمه والنبي ص لم ينكر عليهم ولم يقل ان حكمي مخالف لحكمكم بل بين عذرا
يختص به العاشر روي انه ص نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا انك نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي
يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما فهموه من مشاركته في الحكم واعتذر بعذر يختص به الحادي عشر روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال

لها الم تقولي لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لم يكن لذلك معنى الثاني عشر سالت ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال فقال ص اما انا
فيكفيني ان احثوا على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب الثالث عشر روي انه امر الصحابة بالتحلل بالحلق والنحر
فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فنحروا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك الرابع عشر الاجماع
على وجوب متابعته فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجماعهم
انما كان لفعله ص فقد اجمعوا هنا على ان مجرد الفعل للوجوب وخلع خاتمه فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا
اني رايت رسول الله ص يقبلك لما قبلتك الخامس عشر الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه لانه يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع
الخوف واجب واعظم مراتب فعل الرسول ص ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه السادس عشر وجوب تعظيم الرسول ص وفي الجملة في ايجاب الاتيان
بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان يشتركان في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم يقتضي
وروده بانه يجب على الامة الاتيان بمثل فعله السابع عشر افعاله ص تقوم مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة
فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول الثامن عشر ما فعله النبي ص حق وصواب وترك الحق والصواب يكون خطاء وباطلا وهو ممتنع التاسع عشر
فعله يحتمل ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال الوجوب اظهر من احتمال عدمه لان الظاهر من حاله ص انه لا يختار الا الاكمل والواجب اكمل وان كان
واجبا عليه وجب علينا لافتقار مشاركة الامة له العشرون كونه نبيا يقتضي وجوب الاتباع والاعتراض عنه الحادي والعشرون الفعل اكد من القول في الدلالة عن
صفة الفعل ولهذا كان النبي ص يختص امره بفعله كما فعله في الحج والصلوة فاذا افاد الامر الوجوب كان في الفعل اولى بذلك والاعتراض على الاول بالمنع من كونه
الامر حقيقة في الفعل وقد تقدم سلمنا لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله على الفعل اولى من حمله على القول سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل لتقدم ذكر
الدعاء والمخالفة يمنع من حمله عليه فان القائل لو قال لغيره لا تجعل دعاي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري فهم القول دون الفعل ولانه قد اريد به القول
اجماعا فلا يجوز حمله على الفعل لامتناع حمل المشترك على معانيه جمعا سلمنا لكن الضمير في امره عايد الى الله تع لانه اقرب ما عرض عنه ابو الحسين بان القصد الحث
على اتباع الرسول ص لان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا حث على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب بقوله فليحذر الذين يخالفون
عن امره فعلم ان المراد امر الرسول ص واجيب بان عود الضمير اليه تع مؤكد لهذا الغرض ايضا لانه لما حث على الرجوع الى اقوال الرسول ص حذر من مخالفة امر
الله تع فكان مؤكدا للحث على المتابعة سلمنا لكن لم قلتم ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله لان المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير ان يفعل
مثل فعله فمخالفته ان لا يفعل مثل فعله وهو يصدق مع فعل الضد وعدم الفعل ولان المعقول من المختلفين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر
وهو متحقق في الوجود والعدم فانه لا يقوم احدهما مقام الاخر البتة لانا نقول انهما في الاصل وان كانا كذلك لكنهما في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى
اخلال الحائض بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هي عبارة عن عدم الاتيان بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل الرسول مخالفة الا
اذا دل فعله على الوجوب واذا بينا ذلك بهذا لزم الدور وفيه نظر فانه ليس من شرط المخالفة وجوب الفعل ولهذا لا يصدق في المندوب بل وفي جميع الاحكام
وانما لم يوصف فعل الحائض بمخالفة المسلمين لاشتمال الدليل على وصف ذم مع ان تركها من فعل المسلمين لان حكمه تع في حقها ذلك بل الوجه ان يقال الممنوع منه
انما هو المخالفة في الواجب لا مطلق الفعل فلا استدلال الا بعد بيان الوجوب دور وعلى الثاني ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا فليس مطلق
فعل الرسول ص سببا للوجوب في حقنا فان فعله قد لا يكون واجبا فلو فعلناه واجبا لم يكن تاسيا وقال ابو الحسين انه ليس تهديدا لان الانسان قد
يرجو المنافع كما يرجو دفع المضار ولو كان تهديدا لدل على وجوب التاسي وقد بينا ان التاسي في الفعل هو ايقاعه على الوجه الذي اوقعه عليه فالاية تدل
على ما نقوله قال المعتضد ان قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لقال عليكم واعترض عنه بانه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لا بمعنى
قوله الثالث ان يفعل كذا او انه لا حظ عليك في فعله والواجب ليس بمحظور الفعل وفيه نظر فان المعترض منع من الاستدلال به على الوجوب ولم يستدل به
على نفيه وعلى الثالث انه لم يدل قوله فاتبعوه العموم سقط الاستدلال وان افاده فنقول انه لا يكون الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد فيه
عدم الوجوب فالحكم بالوجوب بيانا فيه فلا يكون متحققا بل يكون هذا الامر للوجوب سلمنا لكن متى يجب اتباعه ص وليس مرادا والاضمار في الفعل
والقول مع الزيادة خلاف الاصل مع انتفاع الضرورة بدونه وليس احدهما اولى والحمل على القول للاجماع عليه والخلاف في الفعل كيف والمتابعة في الفعل انما
يجب في الفعل الواجب لا مطلق الفعل وعلى الرابع بذلك ايضا وفيه نظر لدلالة الاجماع على وجوب المتابعة لما ثبت من ان الامر للوجوب وانما يتحقق في الجميع اما اولا
فلعدم دليل التخصيص ببعض الافعال ويلزم منه الاجمال واما ثانيا فلان المفهوم من المتابعة المطلقة الموافقة في كل الافعال واما ثالثا فلان المراد
ايجاب طاعته وانقياد العباد الى امتثال امره وخرج عنه المندوب وما ليس بواجب بدليل وبقي الباقي على الاصل وعلى الخامس بالمنع من كون فعله

اتيانا لنا المقابلة قوله وما نهاكم والثاني بالقول لحكم الاول ولان الاتيان انما يأتي في القول لانا نحفظه ولمثال التيسير انا اخذناه وكانه صلعم اعطاناه
وفيه نظر لان الترك كالنهي وصحة المقابلة بالفعل النهي وايضا لا منافاة بين الامر بالامتثال المأتي به فعلا كان او قولا والاشباه اذا نهى بالمقول والاتيان
قد يكون في الترك وبامثاله يصير كانا اخذناه وعلى السادس بان الطاعة هي الاتيان بالمأمور او المراد على اختلاف الرأيين ونحن لا نسلم ان مجرد فعل
الرسول صلعم يدل على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله فانه نفس النزاع وعلى السابع بان معناه ما الله التفضل ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة
ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعلى الثامن بالمنع من انهم فعلوا ذلك واجبا ويمكن ان يكونوا مأمورين بقوله صلعم
خذوا زينتكم عند كل مسجد ولو ... وقد خلع نعله ظنا انه مأمور به غير مباح لانه لو كان مباحا لما ترك به المسنون في الصلوة على انه صلعم قال لهم
لم خلعتم فقالوا لانك خلعت فقال ان جبريل صلعم اخبرني ان فيها اذى فلذلك على انه ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي وقع عليه فعله ثم يتبعوه وهنا
هو وفق لنا ولانه لا دليل لنا لان انكاره عليهم يدل على ان متابعته في مطلق فعله ليست واجبة الا مع علم الوجوب وعلى التاسع بان فهم المتابعة
انما كان لقوله صلعم خذوا عني فلما خالفهم سألوه عن السبب على ان فيه نظرا من وجوه الاول الاجماع على الاشتراك في الحج بينه وبينهم فسألوه
عن المخالفة الثاني اتفقوا على الاحرام وامرهم بفسخ احرامهم دونه فسألوه عن المخالفة الثالث سألوه لتجويز الفسخ او لكونه من خواصه صلعم
الرابع سألوه عن سبب المخالفة وليس فيه دلالة على وجوب الموافقة وعلى العاشر بانهم امروا بالصوم وصام معهم فظنوا ان فعله بيان الواجب فيه
لهم الاختصاص به وانكر عليهم الموافقة ولان الوصال لم يكن واجبا على النبي صلعم بل غايته انه كان مباحا او وجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع
بل ظنهم انما كان في مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به وعلى الحادي عشر بذلك ايضا وايضا فان فيه نظرا فان عبادته صلعم اكمل من عبادتهم
فلما سألوه عن القبلة هل يثلم الصوم وينقصه فاجابهم بانه يفعلها ولو انقضت العبادة كان اولى بالامتناع منهم وعلى الثاني عشر بعدم دلالته على
وجوب بل الشرع في حقه صلعم ولا غيره ولعله اراد بذلك الكفاية في الكمال لا في الوجوب وايضا فيه نظر فان استظهاره في التطهير ابلغ من غيره واذا كان
فيه بما ذكر فغيره اولى وعلى الثالث عشر بان فعله صلعم وقع بيانا لقوله خذوا عني مناسككم ولا خلاف في وجوب اتباعه فيه اذا ورد بيانا ... سابق وهو
ابلغ دلالة من القول المجرد عن الفعل لانه يدل بالمشاهدة على المقصد وايضا فان وجوب التحلل وقع مستفادا من امر النبي صلعم لهم بذلك غير انهم كانوا ينتظرون
الحاق ... تم لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان ينسخ الله عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من الحج فلما تحلل صلعم ايسوا من ذلك فتحللوا
وعلى الرابع عشر بالمنع من استناد الاجماع الى فعله صلعم بل الى قوله اذا التقى الختانان وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلعم هل وقع موافقا لامره اولا
وخلع الخاتم مباح فلما خلع احبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوبه عليهم وتقبيل الحجر غير واجب على النبي صلعم ولا على غيره اقصى ما في الباب ان فعله صلعم يدل على
ترجيحه من غير وجوب وهو متفق عليه وعلى الخامس عشر ان الاحتياط ان يحمل الفعل على الوجوب اذا دلت الدلالة عليه فاذا لم تدل اما صرنا تركه والحظر حاصل
في اعتقاد وجوبه لانا لا نامن ان يكون غير واجب فنكون متعبدين لاعتقاد الانامن كونه جهلا ولان الاحتياط انما يكون القول به لو خلا عن احتمال الضرر
قطعا وما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة امر ان بانه لو غم الهلال ليلة الثلثين من رمضان احتمل ان يكون يوم الثلثين يوم العيد
ومع ذلك يجب صومه احتياطا وان احتمل تحريمه بل الحق ان اولوية الاحتياط انما هي لما ثبت وجوبه كالصلوة المنسي تعينها او كان الاصل وجوبه
كصوم الثلثين اما ما لم يعلم ان يكون واجبا او غيره فلا وما نحن فيه كذلك حيث لم يتحقق فيه وجوب فلا الاصل وجوبه وعلى السادس عشر بالمنع من
كون الاتيان بمثل فعل العظيم تعظيما له ومن كون تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الاتيان بمثل فعل الغير حطا من قدره واستنقاصا به فانه يصح من العبد
الجلوس على سرير سيده والركوب على مركبه ولو فعله استحق الذم ثم لو كانت متابعته في افعاله موجبة لتعظيمه وتركها موجبا لاهانته لوجب متابعته
عندنا اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ولم يعلم سبب تركه وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الامر باتباعه صلعم وترك المخالفة له والمشافهة بان
يكون في شي ونحن في اخر وهذا يقتضي كون الاتيان بجميع ما فعله تعظيما له ومبالغة في الامتثال بالتبعية والانقياد الى الطاعة بخلاف جلوس العبد
على سرير مولاه لانه الذي ينافيه المولى عنه وليس الحديث في الفعل الذي تعبدنا فيه بشي بل فيما جهلنا حاله بخلاف ما تركه صلعم لما تعبدنا بالاتيان به وعلى السابع
عشر بانه لا يلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول ولمنافاته الخطاب القولي حينئذ وجوب الجواب ولكن للفعل وعلى الثامن عشر
بتسليم كونه حقا وصوابا بالنسبة اليه لا ان حكم امته حكمه وعلى التاسع عشر بان كون الواجب اكمل لا يقتضي كون جميع افعاله واجبة بل اغلب افعاله غير
الواجب من المندوب والمباح فليس حمل فعله على النادر اولى من حمله على الغالب وعلى العشرين بمنع التنفير على تقدير عدم مشاركتنا له في الفعل ولو ثبت
ذلك لتنفير لكان انما يحصل لو لم يجب علينا مثل ما وجب عليه فاذا لم يعلم ان ما فعله واجب عليه فلا تنفر في كونه غير واجب علينا وعلى الحادي والعشرين
بان الفعل اكد في الابانة من صفة الفعل من القول وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب بوجوه الاول

قوله صلعم

قوله صلعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التأسي به حسنة واقل درجاتها الندب فيحمل عليه اخذا بالمتيقن الثاني الظاهر من افعاله
انها لا تكون الا حسنة فهي لا تخرج عن الواجب والندب وحمله على الندب اولى لان الغالب من افعاله الثالث تطابقت اهل الامصار على الاقتدا
في الافعال بالنبي صلعم وهو يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب الرابع فعله صلعم ليس راجح العدم لامتناع الذنب منه ولا مساويه والا كان عبثا
فتعين رجحان الوجود ولما انقسمت افعاله الى واجبة ومندوبة والقدر المشترك هو رجحان الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل
فاثبتنا الرجحان المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض على الاول بما تقدم من ان التأسي هو ايقاع الفعل على وجهه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه
ندبا لم يحصل التأسي وفيه نظر فان استحباب التأسي غير استحباب الفعل فالنبي صلعم اذا فعل فعلا على وجه استحب لنا الاتيان بمثله على وجهه
وان لم نعلم حملناه على الندب لاصالة البراءة وعلى الثاني بالمنع من عمومية الندب في افعاله بل المباح وعلى الثالث انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل فلعلهم استندوا
معه الى قراين اخر وعلى الرابع بان فعل المباح ليس عبثا لاشتماله على منفعة تاخره والعبث الخالي عن الغرض احتج القائلون بالاباحة بان الذنب لا يصدر عنه
فينحصر فعله في الواجب والندب والمباح وهي مشتركة في دفع الحرج فيجب تحققه والزايد مشكوك فيه والاصل عدمه عملا بالاستصحاب فقد ثبت
انتفاء الحرج في فعله قطعا وانتفاء الرجحان ظاهرا فيكون مباحا الا ما دل الدليل على وجوبه او ندبه واذا كان مباحا ظاهرا في حقه كان كذلك في حقنا
لدليل التأسي والاعتراض ما تقدم على اية التأسي مع انا نقول به فيما لم يظهر فيه قصد القربة احتج القائلون بالوقف بان فعله صلعم متردد بين ان يكون
خاصا به وغير خاص والثاني متردد بين الاحكام الثلثة ولا صيغة للفعل يدل على احدها بخصوصه وليس البعض اولى فيجب الوقف والاعتراض ان
ارادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم دليل عليه فهو حق وان ارادوا به ان الثابت احدهما لكنا لا نعرفه بعينه فخطا لان ذلك يستدعي
دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شي سوى مطلق الترجيح مع ظهور قصد القربة وعلى نفي الحرج مطلقا مع عدم ظهوره الرابع في وجوب التأسي
اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة اليه على معنى انا اذا علمنا ان الرسول صلعم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على
وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله وقال
ابو علي بن خلاد تلميذ ابي هاشم من المعتزلة انا متعبدون بالتأسي به في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك
احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن
وطرا ولولا انه متبع في افعاله مقتدى به لم يكن للاية معنى الثاني قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل الاتباع لازما للمحبة الواجبة
فلو لم تجب المتابعة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وهو حرام بالاجماع وقوله صلعم فاتبعوه وهو يتناول افعال النبي صلعم كما يتناول الاقوال الثالث قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر جعل التأسي من لوازم رجاء الله ويلزم من عدم التأسي عدم الملزوم وهو
كفر ولم يفرق الله تعالى بين افعال النبي صلعم المباحة وغيرها الرابع اجمعت الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع في الغسل من التقاء الختانين وتقبيل
الحجر وغيرهما مما لا يحصى كثرة وهو يدل على ان افعاله لا بد وان يتبع فيها والاعتراض على الاول بان التأسي في التزويج لا يدل على المتابعة في غيره وعلى الثاني والثالث
بمنع العموم فيهما اذ لا عموم فيهما ولهذا يحسن ان يقال فلان اسوة في كل شي او في شي معين دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لم يقبل القسمة اليه ولا
ما نافيه واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التأسي به في فعل ما ونحن نوجب التأسي في اقواله وفيما دل الدليل على التأسي به في افعاله كقوله صلوا
وخذوا وعلى الرابع المنع من استناد افعالهم الى التأسي بافعاله اما في المباح فلان الاصل واما في غيره من الاحكام فلاقواله الدالة عليها والجواب عن الاول
لا دلالة في الاية على خصوص المتابعة في ذلك فلولا وجوب المتابعة في الجميع والا لما فهم المؤمنون من اباحته ذلك للنبي صلعم اباحته ذلك لهم ولا يمكن الاسناد
الى الاباحة الاصلية ولانه يكون للتعليل معنى وفيه نظر لان التخصيص ثابت بالتنصيص على هذا الحكم لقوله لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
فكيف يتعدى بمثل هذا العموم وعن الثاني ان المقصود من ايجاب التأسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الاشياء وهو المطلوب او في
فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضع كشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي صلعم وقولنا لك اسوة فلان
في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرارا خاليا عن الفايدة وقولنا في هذه الشي لا ننافيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من التأسي المطلق والمتابعة
المطلقة وهذه ليس بمطلق بل معين اما اذا قلنا التأسي فلان فانه يفيد العموم اذ العرف انما يطلق ذلك لمن كان فلان قدوة له في جميع الاشياء وقوله
فاتبعوه وان لم يفد العموم فانه يفيد اتباعه في افعاله لان ذلك اتباع له والخطاب مطلق وايضا فانه اذا لم يمكن العموم افاد التأسي به في الجملة وهو المطلوب
وعن الثالث بان المشهور المأثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بافعاله صلعم والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على بعض بها احتج المانعون
بالاصل وقوله صلعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التأسي به في شي واحد لكونه نكرة واخبارا عن الماضي وهو يكفي فيه وقوع التأسي به

فيما مضى والجواب ما نقلتم من ثبوت التعميم والاصل يخالف للدليل وقد بيناه **الخامس** في جهة العلم بالتاسي اعلم انه لا دلالة عقلية على وجوب مثل ما فعله
النبي ص علينا ولا سمعية ما لم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل العلم وجه وجوبه لامتناع وجوب ما لا يختص بوجه وجوب ويمتنع ان
يعلم بالعقل وجوب شيء دون اخر الا وقد علم افتراقهما فيما اقتضى وجوب احدهما ولا وجه يعقل لوجوب اتباعه في افعاله الا ان يقال ما يجب على النبي ص يجب
ان يكون واجبا علينا او يقال انا لم نتبعه في افعاله نفرنا عنه والوجهان باطلان اما الاول فلانه انما تعبد بالفعل لانه مصلحة له ولا يعلم وجه كونه
مصلحة لنا لعدم الاشتراك فيه يجري المعرفة لان وجه وجوبها مشترك بين العقلاء ولانه لا يجب اشتراك المكلفين في جميع المصالح فانه ص ابيح له ما لم يبح لنا واوجب
عليه ما لم يجب علينا واما الثاني فلان التنفر انما يحصل بالمفارقة في فعل واحد لانا نتنفر بما افردناه من المناكح ووجوب صلوة الليل وغير ذلك من خصائصه
وان حصل بالمفارقة في جميع الافعال فهو باطل لانه لو قال انني متعبد بما في العقول وانا اما وتيه اليكم ما عداه فلله مصلحة لكم دوني لم يكن ذلك تنفرا
فكذا ما ذكرنا على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل لان الذي ينفر هو مفارقته في الجميع لا في البعض فلا بد من دليل
غير العقل يميز لنا بين ما تعبدنا به من افعاله ص مما لم يتعبد به لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله ولانا لو لم نتبعه في افعاله
كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته ص لانا نقول الفرق ظاهر بين الاقوال والافعال فان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي والخبر والحكم يقتضون ان
من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما وضع له وهذه ليست ثابتة في الافعال فلو كنا متعبدين بالرجوع الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامر ومخالفته
هي ان لا نفعل ما اوجبه علينا او ان نفعل ما حرمه ونحن نمنع دلالة افعاله على الايجاب علينا ولا نوصف بكوننا مخالفين له ص بما اختص به من العبادات وغيرها واما
انتفاء الدلالة السمعية الا مع علم الوجه فلما تقدم في البحث الرابع واما ان جماعة استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب بوجوه الاول لا دليل على وجوب مثل فعله علينا
فيكون منفيا وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول الثاني دليل اتباعنا افعاله هو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله فاتبعوه
وقد بينا ان التاسي ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه واتباعه انما هو مع اتحاد الوجه اعترضه ابو الحسين بان دليل التاسي والاتباع اقتضى ايقاع ما اوقعه
على الوجه الذي اوقعه فمن اين ان ما لا يعلم الوجه فيه لا يجب علينا فعله فان قلتم لعدم دليل على الاتباع والتاسي سوى الاثنين قلنا فان دلالة على عدم وجوب فعله
علينا من غير اعتبار الوجه هو عدم الدليل وهذا هو الدليل الاول الثالث اما ان يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه وهو قولنا او من غير اعتباره فيجب علينا
وان علمنا انه اوقعه على وجه الندب وهو باطل بالاجماع وبدليل التاسي اعترضه ابو الحسين بتجويز ان يكون مصلحتنا ان نفعل مثل فعله اذا لم يعلم الوجه
واذا عرفنا انه اوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة ولهذا الوجه حال التقرح بالتعبد بذلك سائغ لا يتاتى اذا كنا لو عرفنا انه تنفل به كان فعلنا
لمثله واجبا مفسدة فيجب ان افعلنا على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي اوقعه عليه ان يكون مقدمين على ما لا نامن كونه مفسدة لتجويز كونه قد
تنفل به لانا نقول ايقاعنا الفعل على وجه الوجوب ان لم يعلم الوجه الذي اوقعه ص هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب ولا اعلمنا ذلك من حاله فانه يقلبنا الى على
وجه الوجوب مفسدة وفيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب وكيف يصح الجزم بكونه مصلحة مع تجويز المخالفة التي هي مفسدة الرابع لو دل فعله
على وجوب مثله علينا لدل عليه مطلقا من غير اعتبار وقت لعدم امكانه ان يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذره ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله
في مثل ذلك الوقت لانه ليس بان يدل على ذلك باولى من ان يدل على وجوب مثله في اقرب الاوقات اليه فظهر انه لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فيجب
اذا فعل ص فعلا ثم تركه وفعل ضده ان يدل فعله وفعل ضده على وجوبهما علينا في حالة واحدة وهو محال لا يقال لا ينتقض بما اذا امرنا ص به وامسك عن الامر
به فانه يستلزم ان يجب علينا الفعل وضده لانا نقول امساكه عن الامر ليس مشاركا للامر في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل في كونه
فعلا وقد شاركه في دلالته على الوجوب اعترضه بان فعله اما ان يدل على وجوب مثله في مثل وقته فيجب علينا امثال فعله في مثل وقته وفعل ضده في مثل وقت
فعل ضده ولا امتناع في ايجاب الضدين في وقتين واما ان يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم انه فعل فعلا وضده ان يجب علينا الفعل وضده في
وقتين غير معينين حتى يفعل كل منهما في وقت اي وقت شئنا لا انه ينتقض بما اذا فعل فعلا وقال انه واجب ثم فعل ضده ونص على وجوبه **الخامس**
لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه ص اعترضه بانه دعوى مجردة عن برهان فللخصم ان يقول لم لا دل الاول على وجوب
مشاركتنا له ص في صورة الفعل ولم يدل على وجوب تكرار الفعل منه ص وينتقض بالقول الدال على الوجوب فانه يجب التاسي علينا لا التكرار عليه **السادس** لو دل
فعله على وجوب مثله علينا لدل على انه كان واجبا عليه والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية انا انما نفعله تبعا له فاذا لم يدل على انه كان واجبا عليه فاولى
ان لا يدل على انه يجب علينا مثله اعترضه بانه انما يجب ان يكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان
يجب علينا مثل فعله الا اذا كان قد اوقعه على وجه الوجوب وهو نفس النزاع فلا يجوز جعله دلالة اصلية فان قلت ان كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه
عليه لانه ص قد كان لكم يدل عليه قلنا هذا عدول الى دلالة اخرى وفيه نظر للعلم القطعي بان الفعل لا يجب علينا الا اذا كان واجبا عليه اذ لو فرض هنا

فنقول حجته

فنقول حجة العلم بالتاسي انما هو السمع لا مطلقا بل في ما علم الوجه فيه على ما سبق **السادس** في طريق معرفة افعاله ص اعلم ان ما نسب اليه ص مما يتعلق
به التكليف مما ليس بقول ضربان فعل وترك له والفعل اما ان يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك اما يختص به كترك
الجلسة من الركعة الثانية او متعلق بغيره كتركه عقوبة الغير وتركه القضاء عليه وكل من هذه اما واجب او ندب او مباح لامتناع صدور المعصية
عنه وكل واحد من ذلك اما ان يكون وقت امتثاله فيه طريقه معروفة لنا او غير معروفة فان كانت معروفة فاما ان يكون عقلية او سمعية وما امتثل
فيه لوجه غير معروف لنا فاما ان يكون مبتدأ لا يتعلق بشيء من الادلة او يتعلق بشيء منها وهي الاخير اما ان يتعلق به على طريقة الموافقة وهو بيان
صفة المجمل او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص وبيان النسخ وبيان التخصيص اما بيان مخصص قولا او فعلا وبيان
النسخ اما بيان نسخ قول او فعل ولما وجب علينا التاسي بفعله وجب علينا معرفة الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول ص فطريق معرفة الاباحة اربعة الاول
نصه عم بانه مباح الثاني وقوعه امتثالا لانه يدل على الاباحة الثالث وقوعه بيانا لها الرابع عدم دليل على الوجوب مع العلم بانه لا ندب والاصالة عدم الزيادة
على المحض ويعرف الندب بتبعية الثلثة الاول واربعة اخرى الاول علم قصد القربة منه مع اصالة عدم الوجوب الثاني ان يخير بينه وبين فعل مندوب فيعلم انه ندب
لامتناع التخيير بين الندب وغيره الثالث ان يقع قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل الرابع ان يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا من غير نسخ
فالدوام دليل الطاعة والاخلال دليل نفي الوجوب ويعرف الواجب بالثلثة الاولى وبامور خمسة اخرى الاول التخيير بينه وبين واجب لامتناع التخيير بين
الواجب وغيره الثاني ان يكون وقتا للعبادة واجبة وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء الثالث ان يقترن بالفعل امارة الوجوب كالاذان
للصلوة بأذان واقامة الرابع ان يكون جزاء الشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين ركوعين في الكسوف ويعرف ان
فعله وتركه امتثال لدلالة يعرف بها بان يكون مطابقا لبعض الادلة العقلية او الشرعية التي يعرفها ويعرف ان فعله بيان بامرين الاول ان نقول هذا
بيان ذلك الثاني ان يرد خطاب مجمل من الله تعالى او من رسوله ص ثم فعل ما يحتمل ان يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره مع حضور الحاجة فيعلم
انه بيانه والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة اليه ومن الترك يجوز ان يترك الجلسة في الركعة الثانية ثم لا يرجع فيعلم انها غير واجبة ويعرف
كون فعله او تركه نسخا للقول بان يعلم ما يدل على تكرار الفعل منه ومن غيره ويفعل موجبه ثم يفعل ضده او تركه فيعلم نسخه عنه وعن غيره ويعرف كون
فعله او تركه مخصصا للقول بان يصدر منه قول يدل على وجوب فعل عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعلم انه مخصوص من ذلك الدليل
ويعرف كونهما مخصصين لفعله بان يفعل ما يدل دليل على ادامته عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعرف انه مخصوص والاشبه ان هذا الفعل
مخصص لما دل على وجوب فعله في المستقبل وفي التحقيق انه ناسخ واما افعاله المتعلقة بغيره مثل ايجاب حد والتعزير والقضاء على الغير فالحد والتعزير يدل
على اقدام الغير على كبيرة ان كان على وجه النكال وان كان على سبيل الامتحان لم يدل على انه الان مقيم على كبيرة واما قضاؤه على غيره وان كان من قبيل
الاقوال فانه يقتضي لزوم ما قضى به لان القضاء هو الالزام قال قاضي القضاة اختلف الناس في حكمه ص بان زيدا فاضل وانه افضل من غيره هل هو على
الظن او على سبيل القطع فقال بعضهم بالاول واحتجوا بالخلف وكذا اختلفوا في نسبته ص زيدا الى عمرو وعلى القولين ولم يختلفوا في ان حكمه على غيره
بالدين حكم بالظن لا نقطع به على الباطن قال فاما اذا قال ص لغيره هذا الحق عليك فان فيه خلاف المتقدم واذا ملك غيره شيئا مكنه في الحقيقة لان التمليك
يقتضي اباحة تصرف خاص واذا اباح انسان للنبي ص اكل طعامه فاستباح النبي ص اكله فانه لا يدل على انه مكنه قطعا للاكتفاء في استباحة الاكل بظاهر اليد
واما تركه الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته ص وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه و
النبي ص الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا نعلم كونه منسوخا لاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم وان لم يكن قد علم الاصرار
فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة ولا يجوز ان يقال انه قبيح اما لم ينكره لانه
ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي ص لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قاله قاضي القضاة وقال ابو الحسين انه صحيح اذا كان فاعل القبيح يعتقد بصوته
فاما من يكذبه ويطرح امره ص فلا يمكن ان يقال ان انكاره عليه لا بد من ان يؤثر على كل حال وفيه نظر اذ قد يرجع عن تكذيبه وعنادا لا فيه ترك الانكار
يوهم النسخ وان لم يكن النبي ص قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا ان وجد منه
استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن
الفعل حراما عليه او لانه علم بلوغ التحريم اليه فلم يفد وامره على فعله او لانه منعه مانع من الانكار لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب
اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه واما اذا علم الفاعل التحريم واصر مع اسلامه فلا بد من تجديد الانكار عليه لئلا يتوهم نسخه عنه وان ضعف تجديد الانكار على
اهل الذمة في اختلافهم الى كنائسهم انهم غير مستجيبين له واصالة عدم المانع خصوصا بعد ظهور دعوته وقوة شوكته واعلم ان الشافعي تمسك في الحاق النسب

بالقيافة بانفكاكه منه صلعم من ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة وقد غطيا رؤسهما بقطيفة وبدت اقدامهما ان هذه
الاقدام بعضها من بعض ولولا تسويغ القيافة في ثبوت الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي
كان موافقا للحق وكان المنافقون يطعنون في نسب زيد واسامة طعنا اذى رسول الله صلعم وكان الشرع قد حكم بالتحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقا
لقول الشارع وكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة وتكذيب لهم لان المنافقين تعرضوا للتعرض وكان اصلهم الذي هو
القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا ولا كان ترك الانكار
موهما صحة الطريق وفيه نظر لانه حكاية حال فلعله صلعم انكر ذلك منكرا وهو عدم قبول المنافقين منه **السابع** في التعارض في اقواله وافعاله
الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا وكان محلهما واحدا وكذا وقتهما ويستحيل وجود فعل وضده في
وقت واحد في محل واحد فاما الفعلان الضدان في وقتين فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار غيرهما مثل ان يفعل
فعلا ويعلم بالدليل ان غيره متعبد به ثم يراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه وكذا اذا علمنا ان ذلك الفعل يلزم النبي صلعم في
مثل تلك الاوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل صلعم ضده في مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه غير ان النسخ والتخصيص انما حصلا لما علمنا انه يلزم تلك الافعال
في مستقبل الاوقات وانه يلزم غيره وانا نعني ان ذلك الفعل قد نسخه النسخ على معنى انه قد زال التعبد بمثله وان التخصيص قد تحقق على معنى ان بعض المكلفين لا يلزم
مثله واما اذا عارضه قوله فاما ان يعلم تقدم القول او الفعل او لا يعلم تقدم احدهما فالاقسام ثلثة الاول ان يعلم تقدم القول فالفعل المعارض اما ان يتعقبه او
يتراخى عنه وعلى التقديرين فالقول اما ان يتناوله خاصة او يتناولنا خاصة او يعمهما وعلى كل تقدير فاما ان يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسي
به او يدل على التكرار خاصة او على التاسي خاصة او لا يدل دليل على احدهما فالاقسام اربعة وعشرون الاول ان يكون القول متقدما على الفعل ومختصا به مثل
ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت ولا دليل على تكرر ولا تاس وهو محال عند من منع من النسخ قبل الفعل لانه
ليس مخصصا لاتحاد المحل فيهما فيكون نسخا وعند مجوزه فالفعل ناسخ لحكم القول ولا تعلق للامة بهما اما القول فلانه منسوخ ومختص به صلعم واما الفعل فلعدم
دليل التاسي والتكرار الثاني ان يكون الى اخر ذلك ويدل دليل على تكرر الفعل الثالث او على التاسي الرابع او عليهما وحكمه ما تقدم الا في حق الامة في الاخيرين فان
حكم الفعل يتناولهم الخامس ان يكون القول خاصا بنا ولا دليل على تكرر ولا تاس فيجب المصير الى القول بعد الفعل لاختصاص الفعل به ولا يلغو لثبوت حكمه في حقه صلعم
ولا القول لو صرناه الى الفعل لزم الغاء القول بالكلية السادس ان يدل دليل على تكرر الفعل بعد التاسي وحكمه ما تقدم السابع ان يدل على التاسي دليل الثامن
ان يدل عليه وعلى التكرار وحكمهما في حقه صلعم ما تقدم واما في حقنا فكما في الاول يمتنع عندنا ويجوز عند من جوز النسخ قبل الفعل التاسع ان يكون الفعل متراخيا
والقول مختص به ولا دليل على تكرر ولا تاس يكون مقتضى القول منسوخا عنه دوننا العاشر ان يدل دليل على تكرره فكذلك الحادي عشر ان يدل دليل على التاسي
الثاني عشر ان يدل عليه وعلى التكرار وحكمهما في حقه صلعم ان يكون القول عاما لنا وله ولا دليل على تكرر ولا تاس ولا تراخي فان فعله مخصوص به فهو دال على انه مخصوص
من القول وامته داخلة فيه قطعا الرابع عشر ان يدل على التكرار فكذلك الخامس عشر ان يدل على التاسي السادس عشر ان يدل عليه وعلى التكرار فانهما جائزان
عند من يجوز النسخ قبل الفعل المقتضي الفعل مع دليل التاسي النسخ في حقنا قبل حصول الوقت السابع عشر ان يكون الفعل متراخيا والقول خاص بنا ولا دليل على تكرر
ولا تاس فان حكم القول ثابت في حقنا لاختصاصه بنا من غير تجدد منه وحكم الفعل ثابت في حقه ولا نسخ الثامن عشر ان يدل دليل على تكرر وحكمه كذلك التاسع
عشر ان يدل على التاسي العشرون ان يدل عليه وعلى التكرر فيجب المصير فيهما الى الفعل عملا بدليل التاسي ويكون حكم القول منسوخا في حقنا ولا نسخ في حقه صلعم لاختصاص القول
بنا الحادي والعشرون ان يكون القول عاما لنا وله والفعل متراخ ولا دليل على تكرر الثاني والعشرون او كان عليه دليل وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى
القول في حقه دوننا الثالث والعشرون ان يدل دليل على تاس الرابع والعشرون عليه وعلى التكرر وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه وحقنا
القسم الثاني ان يعلم تقدم الفعل على القول فاما ان يتعقبه او يتراخى عنه فان كان الاول فان كان القول خاصا به ودل دليل على تكرر الفعل والتاسي به كان القول
مخصصا له عن عموم ايجاب الفعل لكل مكلف في المستقبل وناسخا للفعل عنه في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان لم يدل دليل على تكرر ولا على التاسي
فلا تعارض بين القول والفعل فان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان دل دليل على تكرره
في حقه كان القول ناسخا في حقه وان دل دليل على التاسي كان ناسخا في حقنا وان كان عاما لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنا وعنه وان كان القول
متراخيا فدل دليل على التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل عنه وعنا ولو دل على التكرار خاصة كان ناسخا في حقه دوننا وكنا متعبدين بالقول
وان دل على التاسي خاصة لم يكن رافعا لحكم الفعل في الماضي ولا المستقبل على ما تقدم وان كان متناولا لامته خاصة فيكون الفعل منسوخا عنهم دونه
وان دل دليل على التاسي والتكرار وان تناوله خاصة كان منسوخا عنه دون امته الثالث ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما فان دل دليل على التكرار

الفعل ناسخا واما في حقنا فالتعبد بالفعل
ولا يتحقق النسخ في حقنا لعدم تناول القول
لنا الثالث عشر ان يكون صح

والتاسي وان كان

والتاسي وان كان القول خاصا به فلا معارضة بين قوله وفعله بالنسبة الى الامة لعدم تناوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فقال بعضهم
يجب العمل بالقول لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة انه صلعم لا يفعل المحرم ولان القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس
وعن المحسوس والفعل لا ينبئ الا عن المحسوس فكانت دلالة القول اتم ولان القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف الفعل فكان القول اولى ولان العمل بالقول
مما يفضي الى نسخ مقتضى الفعل في حقه صلعم دون الامة والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى القول بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى وفيه
نظر لان الواسطة المذكورة ثابتة في القول ايضا كثبوتها في الفعل فان القول انما يدل بواسطة انه صلعم لا يقول الا الحق وعموم دلالة القول لا يدل
على زيادة قوته في الدلالة على دلالة الفعل الخاصة وكذا قبوله التاكيد ولانه جهلنا بالتاريخ لا يوجب تقدم احدهما وتاخر غيره فلا يعلم الناسخ ونحن
انما نتعبد بالناسخ فهو يعمله دوننا فلا يجوز لنا ان نعتقد تقديم احدهما بالنسبة اليه صلعم وقال اخرون يجب العمل بالفعل لانه اكثف في الدلالة لانه
يبين به القول والمبين لغيره اكثف في الدلالة من ذلك الغير بيانه ان جبريل صلعم بين كيفية الصلوة للنبي صلعم بالفعل وكذا بينها صلعم لامته حيث قال صلوا كما
رايتموني وبين الحج بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وبين الشهر باصابعه حيث قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا ولان كل من اراد الاسهال في التعليم
استعان بالاشارة تعيينه والتخطيط ووضع الاشكال ولولا قوة دلالة الفعل لما كان كذلك ويرد ما تقدم وقيل بالوقف وهو حق بالنسبة الى المقتدي
لا بالنسبة الى ما يعتقد صلعم وكذا ان كان القول خاصا بنا او عاما لنا وله وهنا العمل بالقول عندي اقوى من الاول لانا نعلم ان القول قد تناولنا واما الفعل
فبتقدير ان يتاخر كان متناولا لنا وبتقدير ان يتقدم لا يتناولنا فتناوله لنا مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المشكوك واعلم ان كل واحد من الثاني
والثالث يشتمل على اقسام الاول ويعرف احكامها مما تقدم هذا حكم قوله وفعله اذا تعارضا من كل وجه فان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه صلعم عن
استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت
لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما الا من في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد
اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به صلعم وتوقف قاضي القضاة
احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي مع كونه يستقبل في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم
واعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحارى وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى
الينا وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به وحده فقط لكنا لو قلنا ان المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها
اولى ولقائل ان يقول نحن اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي صلعم مع ما ثبت من التاسي ومجموعهما اخص من النهي **المقصد الثاني** في النسخ وفيه
فصول الاول في حقيقته وفيه مباحث **الاول** في ماهيته لما كان اصول الفقه باحثا عن طرق الفقه التي يرجع كلها او اكثرها الى الكتاب والسنة
وكان النسخ متطرقا اليهما او باعتباره يخرج المنسوخ عن كونه طريقا صالحا للتمسك الا الى وسعه الناسخ وجب على الاصولي معرفة النسخ وشرائطه وحده
والناسخ والمنسوخ والفرق بينه وبين البداء وما يلحق به وهو ما اخرج منه وما ادخل فيه وليس منه والطريق الى معرفة كون الشيء ناسخا ومنسوخا
ولنبدا بماهيته اسمه ثم نعقبه ثم نذكر باقي احكامه بتوفيق الله تعالى اعلم ان اسم النسخ في اللغة موضوع للازالة والنقل والتحويل اما الازالة ففي قولهم نسخت
الشمس الظل اي ازالته لا بمعنى انه حصل في مكان اخر فيظن انه انتقل اليه وفي نسخت الريح اثار القدم واما النقل والتحويل فقولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما
فيه الى كتاب اخر ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث والمراد تحويلها ونقلها من وارث الى اخر ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ
ما كنتم تعملون اي ننقله الى الصحف وقد اختلف هنا فقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما انه مشترك بين هذين وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في
الاول مجاز في الثاني وهو الحق عندي وقال القفال من الشافعية انه حقيقة في النقل والتحويل لنا وجوه الاول المجاز اولى من الاشتراك على ما تقدم وقد
استعمل في هذين ولم يقل احد انه لمعنى مشترك بينهما فيكون حقيقة في احدهما وجعله حقيقة في الاول اولى لمشابهة الثاني له في
الزوال عن الاول الثاني اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة
في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز هنا في النقل الذي هو مرادف النسخ ولا يلزم من كونه مجازا في هذه الصورة
باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في النقل ولان النقل كما لم يتحقق لما في الكتاب كذا لم يتحقق الازالة فلو منع من كونه في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة
حقيقة نعم انه يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة نعم انه يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة
في النقل واعترض ايضا بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل ما ذكرتم وان كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستفادا من الازالة لانه غير مزال
ولا يشبه الازالة فلابد من استفادته من اخر وليس الا النقل فكان مستعارا منه ووجه استفادته منه ان تحصيل مثل ما في المنسوخ في المنقول اليه

يجري مجرى نقله وتحويله وكان منه بسبب من أسباب التجوز وإذا كان مستعاراً من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لأن المجاز لا يتجوز به في
غيره بإجماع أهل اللغة سلمنا أنه مجاز في نسخ الكتاب لكنه ليس مجازاً في نسخ المواريث وغيرها الثالث يطلق على الإزالة اسم النسخ كما تقدم والأصل في
الإطلاق الحقيقة وإذا كان حقيقة في الإزالة لم يكن حقيقة في النقل دفعاً للاشتراك اعترض بأنه وصف الريح بأنها ناسخة وكذا الشمس مجازاً لأن المزيل
هو الله تعالى وإذا كان مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله وبالمعارضة فإن النسخ قد أطلق على النقل والتحويل والأصل الحقيقة
فلا يكون حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك والجواب عن الأول من وجهين الأول لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث إنه فعل السبب المؤثر
وهو الشمس والريح المؤثرتان في تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين لاختصاصهما بذلك التأثير الثاني أن أهل اللغة إنما أخطأوا في إضافة النسخ
إلى الشمس والريح ونحن إنما تمسكنا بإطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لا بإسنادهم إلى غير الله تعالى وعن الثاني النقل أخص من الزوال لأن وجوب النقل
يستلزم عدم صفة وحصول أخرى عقيبها فإن مطلق العدم أعم من عدم تحصيل عقيبه شيء آخر وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله
حقيقة في العام أولى واعترض بمنع كون الإزالة أعم لأن النقل كما يستلزم إعدام صفة وتجدد أخرى كذا الإزالة لأنها الإعدام وهو يستلزم نفي الصفة
الموجودة وتجدد صفة العدم وهما متقابلتان مهما انتفت إحديهما تحققت الأخرى وإذا تساويا عموماً وخصوصاً فلا أولوية وبالجملة فالبحث في
ذلك راجع إلى اللغة الثاني في حده اختلف الناس في حده فقال القاضي أبو بكر وارتضاه الغزالي أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه فقولنا الخطاب يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم ويجوز النسخ بجميع ذلك وهو أولى من قولنا النص
وقولنا على ارتفاع الحكم ليتناول الأمر والنهي والخبر وقولنا بالخطاب المتقدم ليخرج ابتداء الأحكام لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل
ببراءة الذمة ولا يسمى نسخاً لأنه لم يزل حكم خطاب وقلنا لولاه لكان ثابتاً لأن حقيقة النسخ هو الرفع وإنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه
لبقي وقلنا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل به كان بياناً لا نسخاً واعترض من وجوه الأول الخطاب الدال على الارتفاع ناسخ للحكم لا نسخ له فإن النسخ هو الارتفاع
لا ما به الارتفاع أعني الرفع وبينهما فرق وقد أجيب بأن النسخ هو الرفع الذي هو الفعل لا الارتفاع الذي هو الانفعال والرفع هو الخطاب الدال على
الارتفاع لأن الرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب وفيه نظر فإن الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى واللفظ دليل عليه والنسخ مغاير للفظ
الذي أسند إليه النسخ مجازاً الثاني الناسخ قد يكون فعلاً كما إذا فعل ما علمنا بالضرورة أنه قصد به دفع ما كان ثابتاً فإنه نسخ وليس بخطاب لا يقال
الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في فعله لأنا نقول لو لم يوجد لفظ دال على وجوب المتابعة ثم فعل ووجدت قرائن تفيد العلم بأن غرضه
إزالة الحكم الذي كان ثابتاً فإنه يكون نسخاً إجماعاً مع انتفاء الخطاب في هذه الصورة وأجيب بأن فعله ليس ناسخاً لأنه مبلغ عنه تعالى ففعله دليل على
الخطاب الدال على نسخ الحكم لأن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع وفيه نظر فإنا نسمي الناسخ كل خطاب رفع حكماً إما بالذات أو بالتبعية ولهذا يجوز نسخ السنة
بالسنة وبالكتاب وبالعكس الثالث إذا اختلف الأمة على قولين سوغت للعامي الأخذ بأيهما شاء مع أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن الجواب بأن ما ذكرناه
حد مطلق النسخ لا الجائز شرعاً وأجيب بأن الحكم غير مستند إلى قول أهل الإجماع بل إلى الدليل السمعي الموجب لاجتماعهم على ذلك الحكم ويضعف بما تقدم الرابع كونه
النسخ رفعاً باطل على ما يأتي فلا يجوز أخذه في الحد الخامس قوله بالخطاب المتقدم حشو لأن المرتفع لو ثبت بفعله كان رافعه ناسخاً السادس قوله مع تراخيه
عنه زيادة مستغنى عنها فإن قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً يغني عنه لأن ذكر التراخي إنما وقع احترازاً عن الخطاب المتصل بالخطاب الأول كالاستثناء والشرط
والغاية وفي الحد ما يدفع النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعاً لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين
أن الخطاب المتقدم لم يرد به الحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية والتقييد بالرفع يدفع النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان
حكمه موقتاً من حيث أن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم خطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته وقال الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم
الأول ويضعف بأن اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد فإن لفظة العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لأنه قد يكون بفعله ثم حاصله اللفظ الدال على
النسخ لأنه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله وقال الفقهاء أنه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده ويرد ما تقدم
من النص دليله وعدم الاطراد والانعكاس كما سبق واعلم أن القائلين بأن النسخ ليس هو الرافع بل ما دل عليه إن هرب من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق
قديماً والتعلق قديماً فانتهاء أمد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وإن هرب لأنه لا يرتفع تعلق المستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كما هو مذهب
المعتزلة وإن كان لأنه بيان أمد التعلق المستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله وقالت المعتزلة النسخ اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم
زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً ويرد ما تقدم على حد القاضي والجويني ونحوه مدة العموم ينسخ فإن اللفظ الدال عليه لا يكون دالاً على أن مثل الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم زائل على وجه لولاه لكان المثل ثابتاً لأنه يكون هو بعينه ثابتاً لا مثله وقال قوم النسخ إزالة الحكم بعد استقراره واعترضه أبو الحسين بأن

استقرار الحكم

استقرار الحكم هو كونه مراداً فإزالته بعينه بداء وقيل إنه نقل الحكم إلى خلافه فيلزم أن يكون نقل الحكم إلى خلافه بالشرط والغاية والتخصيص نسخاً والأولى
أن النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متأخر فخرج المباح بالأصل والرفع بالنوم والغفلة لأن الرفع بالعقل والحكم المقيد بوقت متصل إلى وقت
كذا والمخصصات المتصلة كالشروط والاستثناء ويعترض بأن الحكم خطابه تعالى وهو قديم فلا يتصور رفعه والجواب أنه غير وارد علينا لأن الحكم عندنا
حادث واعتذر بعض الأشاعرة بأن المراد بالحكم ههنا ما يحصل على العبد بعد أن لم يكن وهو تعلق الخطاب بأفعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق
المعنوي ولهذا فإن الوجوب المشروط بالعقل غير ثابت عند انتفائه ولا شك أن العقل حادث فيكون الوجوب حادثاً ولأنا نقطع بأنه إذا ثبت تحريم
شيء بعد أن كان مطلوباً انتفى ذلك الوجوب وهو المعني من الرفع بعد أن نقل أن رفع الخطاب للتعلق إنما يكون برفع تعلق الخطاب لا برفع نفس الخطاب
وفيه نظر فإن الحكم لا يعقل إلا متعلقاً في وقت التعلق الذي هو لا يستدعي حدوث متعلقه الثالث فإن النسخ رفع أو بيان ذهب القاضي أبو بكر
إلى أن النسخ رفع ومعنى ذلك أن خطابه تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه لكن زال بطريان الناسخ وقال الأستاذ أبو إسحاق إنه بيان انتهاء
مدة الحكم على معنى أن الخطاب الأول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر لا تأثير له في زوال الأول احتج القاضي بأن النسخ لغة الإزالة فيكون في
الشرع كذلك للأصالة وعدم التغير وأيضاً الخطاب قد كان متعلقاً بالفعل وذلك التعلق إن عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس إلا الناسخ
اعترض بأن التمسك بالألفاظ لا يعارض الأدلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقاً من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى وقت النسخ والمشروط
يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله إلى مزيل آخر واحتج أبو إسحاق
بوجوه الأول الناسخ طارئ مضاد للمنسوخ المتقدم وليس زوال الباقي بطريان الحادث أولى من ارتفاع الطارئ لأجل بقاء الباقي ويستحيل وجودهما
معاً وكذا عدمهما إذ سبب عدم كل واحد وجود صاحبه فلو عدما معاً لوجدا معاً وهو باطل بالضرورة لا يقال الحادث أقوى من الباقي لكونه متعلق السبب
بخلاف الباقي لاستغنائه عن السبب وإلا لزم تحصيل الحاصل أو بخلاف الفرض ولأن الحادث حادثاً أن يكون أكثر من الباقي ولأن عدم الطارئ بالباقي يستلزم
الجمع بين النقيضين وهو وجود الطارئ وعدمه دفعة لأنا نقول كان الحادث متعلق السبب فكذا الباقي لإمكانه وهو المحوج إلى العلة فوجوده يستدعي
وجود علة إلى أجله والتأثير في التبعية وهي حادثة يحتاج الباقي إليها وأيضاً الباقي إما أن يحصل له حالة البقاء أمر زائد على ما كان حاصلاً حالة الحدوث
أو لا فإن كان الأول كان ذلك الزائد حادثاً فهو بحدوثه يساوي الضد الطارئ في القوة وإذا تساويا امتنع الترجيح من غير مرجح وإذا امتنع عدم كيفية الباقي
امتنع عدمه قطعاً وإن كان الثاني وهو أن لا يحصل زائد كان في حالة البقاء مساوية لقوة الحادث فيمتنع الرجحان وفيه نظر لجواز تعدد السبب ويمنع
اجتماع الأمثال ونحن لا نقول الطارئ يوجد ويعدم حالة وجوده بل الباقي يمنعه من الدخول في الوجود واعترض بمنع عدم الأولوية إذ العلة التامة لعدم
الشيء ينافي وجوده وبالعكس ولولا الأولوية لامتنع حدوث العلة التامة لعدم الشيء ولا لوجوده وفيه نظر فإنا إنما نعني بعدم الرفع أن التنافي
حاصل من الطرفين فليس تعليل أحدهما بالآخر أولى من العكس نظراً إلى التنافي ولا دليل غيره للأصل فامتنع الحكم بالرفع الثاني طريان الحكم الطارئ مشروط
بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللاً بطريان الطارئ لزم الدور واعترض بمنع أنه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطاً بزواله
كالعلة مع المعلول وفيه نظر فإنا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطاً بزوال المتقدم بل الطارئ مشروط بمحل يطرأ عليه وليس كل محل صالحاً
لأن يحل فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وإنما يكون قابلاً لو خلا عن المقابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطارئ زوال السابق
والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يتفطن الوجه فيه الثالث حدوث الطارئ لو كان حال عدم الأول معدوماً لم يؤثر في عدمه لاستحالة إعدام
المعدوم وإن كان حال كونه موجوداً اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان فلا يرفع أحدهما الآخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لأن الانكسار عبارة
عن زوال تلك التأليفات من أجزاء الجسم والتأليفات أعراض غير باقية فلا يكون للكسر أثر في انتفائها اعترض بأن إثبات العالم ليس إعدام المعدوم كما أن
إثبات الوجود ليس إيجاد الموجود على معنى اختيار القسم الأول وهو أن يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك إعدام المعدوم وإنما يلزم لو لم يكن هو المعدوم
أما إذا كان هو المعدوم المثبت للعدم كان الموجد هو المثبت للوجود فلا يلزم إعدام المعدوم والتحقيق أنه يقول إن عنيت المعية الذاتية لم يكن حدوث
الطارئ حال التقدم الزائد ولا يلزم الاجتماع في الوجود وإن عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء الثالث كالعلة مع المعلول الرابع كلامه قديم فلا يجوز رفعه و
الأمثال أن المرفوع تعلق الخطاب باطل لأنه إن لم يكن ثبوتياً استحال رفعه وإن كان فإن كان حادثاً كان محلاً للحوادث وإن كان قديماً لزم
عدم القديم وفيه نظر لأن المرفوع لا يجب أن يكون ثبوتياً واعترض أيضاً بأن حدوث التعلق لا يوجب كون الباري محلاً للحوادث وفيه نظر فإن التعلق
صفة الحكم فيقوم به لا بغيره والحكم صفة الله تعالى عنده فيقوم به والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء وهذه الوجوه أقوى ما للقاضي من غيره لأنه
هو الذي عول عليها في امتناع إعدام الضد بالضد والقول بكون النسخ رفعاً هو نفس القول بالإعدام بالضد الخاص وعلمه تعالى أن تعلق باستمرار الحكم

ابدا استمال النسخ والالزم انقلاب علمه تعم جهلا او انه تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع لانه تعم علم عدم بقائه الا الى ذلك الوقت فيستحيل
وجوده بعده لاستحالة انقلاب علمه واذا كان ممتنع الوجود بعد ذلك استحال ان يرفع بين لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره وهذه حجة
الجويني واعترض بجواز انه يتعلق علمه تعم بدوام هذا الحكم الا الى ذلك الوقت لطريان الناسخ وان العلم بزواله بالناسخ لم يقدح في تعليله وزواله بالناسخ كما ان الله تعم
علم بوجود العالم وقت وجوده يجب وجوده ولا يقدح الوجوب في افتقاره الى المؤثر لانه علم انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر الرابع في الفرق بين
النسخ والبداء البداء هو الظهور يقال بدا الناسور للمدينة اذا ظهر بعد خفائه وليس الامر والنهي عن البداء بسبيل لكنهما قد يدلان عليه وذلك بان يتحد
الامر والنهي في جميع ما يتعلقان به فيكون الامر واحدا وكذا المامور به والزمان والوجه ولما كان النسخ يتضمن الامر بما نهي عنه والنهي عما امر به حصل
الوهم لبعض الناس بان المصلحة والمفسدة لازمانه لا يتعاقبان على فعل واحد فظن ان الامر بعد النهي وبالعكس انما يكون بخفاء المصلحة اولا وظهورها ثانيا
ولخفي الفرق بين النسخ والبداء على بعض اليهود منعوا من النسخ كما امتنع البداء عليه تعم والفرق ظاهر لان شرايط البداء اذا اختل بعضها انتفى البداء فعند النسخ
والنسخ جايز على الله تعم لان حكمه تابع للمصالح وهي مما يتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال فيتغير الحكم وهو معنى النسخ والبداء لا يجوز عليه لان امره
اذا اتحد متعلقهما من كل وجه دل على الجهل او على فعل القبيح وهما محالان في حقه **الخامس** في الفرق بين التخصيص والنسخ النسخ والتخصيص مشتركان في
ان كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص يبين ان الخارج به من
العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدلالة الاصلية والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراده بلفظه الدلالة الاصلية وفيه نظر لما تقدم من نسخ الكتاب بل في
ذكر ما يدل على نسخه اجمالا او تفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد
الثالث النسخ لا يكون ورفع الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص لجوازه بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لابد وان يكون متراخيا عن
المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العلم وان يقارنه وان يتاخر عنه الخامس التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان
بالكلية فيما اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما تقدم
السابع النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى
لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد
يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان تحدد دخولها في مفهوم التخصيص
او كانت لازمة خاصة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لنا انه تدل على الاخص وذلك مما لا يصدق
على النسخ تخصيصا والا فلا ويقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فرق بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص
بل التخصيص اعم من النسخ ومن جميع الصور المذكورة **الفصل الثاني** في جواز النسخ وفيه مباحث **الاول** في شرايط النسخ شرايط النسخ قسمان منها ما هو متفق
عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون لوصف النسخ نسخا او لصحته في نفسه اما شرايط الوصف فان يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ
شرعيين فان العجز يزيل التعبد الشرعي والشرع يزيل حكم العقل ولا يوصف هاتان الازالتان بانهما نسخ وان يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ اما في الجملة او
التفصيل فان المتصل كالغاية لا يكون ناسخا بل المنفصل اما اجمالا او تفصيلا كقوله تعم فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
ثم ورد الدليل على تفصيل هذا السبيل بعد اسم النسخ وليس من شرط اسم النسخ ان يكون الكلام المنسوخ متناولا للفظ المنسوخ فان الامر لا يفيد التكرار فلو امر الله
تعم بالفعل ثم دل دليل على التكرار ورد دليل على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا واما شرط الصحة فهو ان يكون ازالة الحكم الفعل دون نفس الفعل وصورته
فان صورة الصلوة الى البيت المقدس لا يمكن ازالتها والادلة الشرعية واما الادلة الشرعية دلت على زوال وجوبها وليس من شرط الصحة ان يكون للمنسوخ
شايعا او جملة من المكلفين بل يصح ان يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه عليه الا الى مكلف واحد واما شرط الحسن فانه لا يكون ازالة النفس ما تناوله التعبد على
الحد الذي تناوله بل لابد من ان يزيل التعبد بمثله في وقت اخر وعلى وجه اخر ولهذا لم يحسن نسخ الشيء قبل وقته ولا نسخ ما لا يجوز ان يتغير وجهه كالمعرفة لانه لو نها
لطفا لا يتغير ولا نسخ قبل الجهل العلم بغيره ومن نسخ يحتج بعض الالام او حسن بعض المنافع وشرط ايمة تمييز الناسخ من المنسوخ عند المكلف وفقد ذلك عليه **البحث**
الثاني في جواز النسخ اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو من ابواب الشرايع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني
فانه انكره سمعا وجوزه عقلا ومن بعض اليهود وادعيم ومن بعضهم جوازه عقلا ومنعه سمعا لنا على الجواز ان افعال الله تعم اما ان يكون معللا بالاغراض
والمصالح والحكم اولا وعلى التقديرين فالحكم ظاهر اما على الثاني فلانه كالاشاعرة فانه يفعل ما يشا كيف يشا ويغير ويبدل على حسب ارادته ومشيته فلا
استبعاد من ان يامر بشيء وينهى عنه لتساوي نسبتها اليه تعم واما على المعتزلة فان المصالح تتغير بتغير الازمنة كما تتغير بتغير الاشخاص وكما جاز ان

يامر بشيا

يامر بشيء وينهى عنه في وقت واحد كما جاز ان يامر به في وقت وينهى عنه في وقت اخر واعلم انه كما جاز يقول تمسكوا بالسبت ملة فيتم الا السبت
الفلاني جاز ان يقول تمسكوا بالسبت مدة ما لم انسخه عنكم والعلم بذلك ضروري لما اختلف الازمنة في وقوع العبادات فيها بعضها يجب فعلها في العبادة
فيه وبعضها يجب بعضها يحرم وتخصيص الشارع كل ملة بعبادة غير عبادة تلك الملة من الاحكام واوقات الصلوات والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات لما كان كذلك وعلى الوقوع وجوه الاول الادلة القاطعة على نبوة نبينا محمد صم قائمة واعتقاد مع القول بالنسخ الثاني اجماع الامة على
وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى البيت المقدس والاعتداد بعد اربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ للاعتداد بالحول وغير ذلك من الايات
الثالث قوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وجه الاستدلال ان صحة التمسك بالكتاب انه يتوقف على صحة النسخ عاد الامر الى ان نبوة محمد صم
لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته صم فيتم النسخ وانه لم يتوقف تمسكنا بالاية فاعترض بان ملزومية الشيء لغيره لا تقتضي وقوعه ووقوعه
ولنا على اليهود وجوه الاول ورد في التورية ان الله تعم قال لنوح عم عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات
العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى عم وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني ورد في التورية ان الله تعم امر ادم ان يزوج بناته من بنيه وقد
حرم ذلك في شريعة من بعده الثالث لا شك في تجدد ايجاب او حظر بعد ان لم يكن فهو ناقل من حكم الاصل الذي هو الاباحة اما الحكمة تجددت مصلحة حينئذ اولا
لا له على اختلاف الرابع جاز ان يبين ذا ايجاب او حظر منقلا من حكم الى حكم اخر ناقل من حكم الاصل فلا يكون ناسخا وفيه نظر فان التقدير انه ابلح والاباحة وان كانت هي
الاصل الا انه لما اتى حكم الشارع بها فيها يكون نسخا واحتج منكروا النسخ عقلا بان الفعل ان كان حسنا قبح النهي عنه وان كان قبيحا قبح الامر به والجواب
ما تقدم من جواز كون الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فيامر به في وقت علمه بكونه مصلحة فيه وينهى عنه في وقت كونه مفسدة فيه كما انه تعم يعلم
ان مرض زيد او فقره مصلحة له في وقت فيفعل ذلك به وان مداواته وغناه مصلحة في اخر فيفعل به ذلك واحتج منكروه شرعا بوجوه الاول لما بين شرع موسى عم
فاما ان يكون قد دل على دوامه او لا فان كان الاول فاما ان يضم اليه ما يدل على انه سينسخ او لا فالاول باطل والا لافتنا بين التخصيص على الدوام وعلى عدمه
واما ثانيا فلانه لو كان لنقل متواترا لعادته شرعه لانه كيفية فيه وان نقل الاصل وجب نقل الكيفية والا لجاز في شرعنا ان ينقل اصله دون نقل كيفيته ويحق
وح ينتفي طريق القطع بدوام شرعنا فهو محال فلانه من الوقايع العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها لما فيها من التحقيق بسقوط التكليف ولو كان كذلك
لنقل متواترا وكان العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عم نص على ان شرعه سينسخ كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لامتنع
منازعة الجمع العظيم فيه وحيث نازعوا على انه لم ينص على الكيفية وان لم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فليحمل ان ينسخ والا كان تلبيسا اذ ذكر
لفظا يدل على الدوام مع انه غير مراد عين التلبيس ولتطرقه في شرعنا لانتفا طريق الى العلم بانتفاء اقصى ما في الباب ان الشارع نص على تابيد هذا الشرع
وانه لا ينسخ لكن ذلك ثابت ايضا في شريعة موسى مع تحقق النسخ بجازه في شرعنا ذلك وهو محال ويبقى الوثوق بوعده ووعيده مع تجويز مخالفة الظاهر والتا
لا يفيد بيانه دوامه لانه انما يعرف كونه دليلا باية او حديث او اجماع ولا شك الواجب في اللفظ حمله على ظاهره فلا يجوز ناخذه فما انتفى دليل الاجماع ولا التواتر لانهما
لا يعلم دوام شرعي مؤبد غير منسوخ او معناه لكنه لعله اراد شيئا يخالف ظاهرها وانه لا يمكن فرق بين دوام شرع موسى عم ولا انقطاعه اقتضى الفعل مرة واحدة
لما تقدم من ان الامر لا يقتضي التكرار وهو باطل اما اولا فللاجماع على دوام شريعته الى ظهور عيسى عم واما ثانيا فلانه لا يقبل النسخ الثاني تواتر النقل عن موسى
عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا او قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتواترية وكذا قول موسى عم الثالث نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة ظهرت
فيكون عبثا وهو ممتنع على الحكيم الرابع لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات
في باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع الخامس الحكم المنسوخ اما ان يكون موقتا فلا يقبل النسخ لانتهاء الحكم بانتهاء مدته او مؤبدا فيستلزم
الجهل لاستلزامه اعتقاد المكلف دوام الحكم عليه وتابيده والجهل قبيح وانه ينتفي طريق معرفة التابيد بتقدير ارادته التابيد وذلك يوجب نفي الرب تعم عن تعويل
تابيد الحكم وهو محال السادس لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه فاما ان يكون رفعه قبل وجوده ولا يتصور رفع ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاع المعدوم
محال او حال وجوده وهو جمع بين النقيضين السابع الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به الثامن ان كان مرادا فقد
صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا واعترض مانع النسخ من المسلمين على الاول من ادلة الوقوع بمنع توقف نبوة محمد صم على النسخ
لجواز ان يكون موسى وعيسى عليهما السلم امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد صم فزوال التعبد بشرعهما وثبوت التعبد بشرع محمد صم من غير نسخ ولهذا فقد نقل
عن موسى وعيسى عليهما السلم البشارة بمحمد صم في التورية والانجيل وعلى الثاني بمنع الاجماع مع ظهور الخلاف والجواب عن الاول ان المسلمين اتفقوا على انه تعم بين
شرع موسى عم بلفظ يدل على الدوام لكن لما تلفوا اتفقا ابو الحسين وجماعة يجب ان يذكر معه ما يدل على انه تعم سيصير منسوخا في الجملة ازالة التلبيس
ومنعه اخرون وقد تقدم انه لو ثبت هذا متفقا على اختيار ابي الحسين يجوز ان يكون تم بين على سبيل الاجمال انه شرعه سينسخ ونقل في القران

طهر ثم لم يكن ظاهره حال الامر فهو قول بالبدا
او لا لحكمة ظهرت فـ

في التورية ايضا سلمنا لكن لا يجوز ان لا ينقله اهل التواتر لاجل ان ملكه الظلم لاشتهار اشتهار اصل شريعته لا يبقى انا نوصل اصل الشرع الى اهل التواتر دون المخصص
او وصل اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل جاز مثله في شرعنا فينتفي القطع به ولم شرعنا مع هذا التجويز لما علم بحرام نسخ الصلاة الخمس وصوم رمضان
لم ينقل وجما نقول صلاة الاصل الان يبطل النسخ لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان في اليهود من العدد من يحصل العلم بقولهم في كل عصر وليس كذلك فان بخت نصر
استاصلهم واقتطع تواترهم فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فان نقلته بلغوا حد التواتر في كل عصر فلم يحتمل الخلاف الذي بلغه الى حد التواتر
وعلى الخيانة والمباهتة بمنع كونه ملتبسا بما هو كان المتشابهات على ما سبق وعن الثاني بحجود الاول بمنع ان موسى عم قال ذلك وتواتر اليهود انقطع
وقد نسب وضع هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة في محمد عم لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار
وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتورية لم يذكروا ذلك فلو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي عم الثاني سلمنا صحة النقل لكن
لفظ التابيد قد جاء في التورية للمبالغة في طول الزمان دون الدوام فانه قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وقال في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في قصة دم الفصح بان يذبحوا الجمل ويأكلوا
لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك وقال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم في هذه الصور وجد الفاظ التابيد من غير دوام فكذا ما ذكروه الثالث قال قاضي القضاة الامر بالفعل ابدا لا يقتضي الدوام
لعلمنا ان التكليف منقطع ولهذا الايهام من قبل الفاظ العموم ولا دوام فلا ان ابدا واجبه ابدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد التعميم في الاوقات كلها وانما يخرج
ما بعد الموت والعجز من الخطاب بدلالة وما عداهما باق على الظاهر كما لو قال افعل في كل وقت الا ان تعجز وتموت حسب ما نقوله في الفاظ العموم كلها وفيه نظر فانا
نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز كذا ينقطع بالنسخ فما اقتضى الاول الخروج عن الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى عم وبين النسخ كما لا
منافاة بينه وبين الموت والعجز وعن الثالث ان النسخ ليس بحكمة ظهرت بل تجدد لتجدد الوقت وقد كانت معلومة في الازل ولم يكن حاصلا للعلم وفيها وعن
الرابع ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما ياتي والاصلح ذلك في اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته الى العقل فان
وجوبه ثابت بالعقل عند المعتزلة ويمنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا ياتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف في الواجبات
العقلية ومقربة اليها فلا يكون ما علم لما وعند الاشاعرة يجوز نسخه وسقوط الاجله لان العقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه لمنتهى من نسخه بعد
وجوبه وعن الخامس بالمنع من عدم قبول الوقت للنسخ فانه جائز عند الاشاعرة كما لو قال صم رمضان من هذه السنة ثم ينسخه في شعبان واما على راي المعتزلة
فيمنع من عدم قبول التابيد للنسخ ولاجل هذا ما عند ابي الحسين ان لو وجب اقتران اللفظ بما يدل على النسخ اجمالا واما عند غيره فان دلالة الخطاب على التابيد لا يستلزم
التابيد مع القول بجواز النسخ فان المعتقد المكلف التابيد فالجهل انما جاء من قبل نفسه لا من مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التابيد بشرط عدم الناسخ سلمنا
افضاءه الى الجهل من العبد لكن عند الاشاعرة انه لا يقبح منه تعالى ثم مع انه يقبح اذ اشتمل على مصلحة زائدة على مفسدة الجهل من زيادة الثواب باعتقاد
الدوام والعزم عليه والانقياد له وامتثال الحكم تعم في الامر والنهي ولا يلزم تجهيل تعم لجواز ان يخلق فينا العلم الضروري بدوامه وعن السادس بان فيه
نظرا فان الرفع ان عني به نفي الاول فهو حالة العدم وان عني به الاعدام فهو متقدم بالذات على العدم تقدم العلة على المعلول وقيل انا وان اطلقنا لفظ الرفع
في النسخ فانما نعني به امتناع استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وفيه نظر لانه يستلزم استعمال المجاز في الحد وهو منهي عنه وايضا فهو
مبني على ان النسخ بيان لا رفع وعن السابع ان الطاعة والمعصية ليسا من صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها من العبد امتثالا للامر او للارادة على
الخلاف فالفعل الصادر من المكلف اذا كان مامورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله كان معصية وعن الثامن انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة
وذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة قال قاضي القضاة قوله الامر المؤبد يقتضي اعتقاد وجوب العبادة ابدا والعزم على
ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط كون الفعل مصلحة واجاب عن قوله ان ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة بان ذلك غير ممنوع لانه يجوز
ان يضطر الامة الى قصد نبيها ان شريعته لا تنسخ ويجوز ان يعلموا ذلك بان يقولوا شرعي مصلحة ما بقي التكليف وبان ينقطع الوحي واجاب عن قوله انه يؤدي الى تاخير
بيان النسخ الباسا بان لا تلبيس انما يلزم لو لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف اليه وما لا يحتاج اليه فلا يجب بيانه فلا التباس وفي قصده بيانه وليس
يحتاج المكلف في حال الخطاب الى معرفة وقت انقطاع العبادة لان العبادة ينقطع بالعجز ولا يعلم متى يطرا ولم يكن في ذلك التباس فكذا في النسخ فان قلت الامر
بالفعل مشروط بالتمكن قلنا والامر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة فان قلت انا نعلم كونها مصلحة بالامر فاذا كان الامر في سائر الاوقات للمصلحة مؤبدة قلنا انما
علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا ان الحكيم لا يامر بما ليس بمصلحة وكما علمنا ذلك فقد علمنا انه لا يامر بالابتداء عليه فان ورد الامر المؤبد على دوام المصلحة
ولا التمكن فلا نبتنا على دوام التمكن وبان الشاهد قد فرق بين النسخ وبين وصف العبادة فان من يعلم عبده باخذ وظيفته في كل يوم لم يزل ... وان بيين له في الحال

يقطع ذلك ولا يعين انه لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض ابو الحسين على الاول بانه يعلم ان الامر المؤبد مصلحة بنفس الامر فيلزم ان يعتقد وجوب
فعله ابدا من غير اشتراط ذلك وعلى الثاني بانه ان جاز ان يعلم الامة ذلك من قصد نبيها فالنبي لا بد من ان يعرف ان شريعته لا تنسخ فطلبها او ينتهي الى خطاب
فان جاز ان يقترن الامر المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي وجبريل ان الشريعة لا تنسخ وانما يعلم ان الوحي منقطع ان قال النبي عم شريعتي
دائمة ولا نبي بعدي فانه جاز تاخير بيان النسخ مع تناول الامر لجميع الاوقات جاز ان يكون مراده لا نبي بعدي الا فلانا ويتاخر بيان هذا التخصيص وقوله
شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يقتضي ظاهره دوام المصلحة بدوام مدة التكليف كما يفيد ذلك الامر بها ابدا لان امر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة
في الاوقات التي امر بالفعل فيها كما ان خبره عن كونه مصلحة يدل على ذلك فان جاز تاخير بيان نسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه لا يحتاج ليتم
حال الورود العموم المخصوص والخطاب المجمل الى ان يعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج الى ذلك عند الفعل فان قلت يحتاج في
تلك الحال الى بيان صفة العبادة وتخصيص العام ليعلم من دخل تحت العلم ممن لم يدخل تحته وليعلم صفة ما كلف فعليه بيان ذلك فحال جاز ان يكون قلت فكذا
تاخير بيان النسخ بجهله ان العبادة دائمة **الثالث** في جواز النسخ في القرآن اتفق المسلمون على ذلك وخالف فيه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه
الاول ان اية الاعتداد بالحول منسوخة باية الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت حاملا وامتد
حملها حولا اعتدت به فاذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا وهو ضعيف لان عدة الحامل ينقضي بابعد الاجلين عنه ومعه ومضي اربعة اشهر
وعشرة فلو وضعت لاقل من سنة او اكثر انقضت العدة فجعل السنة مدة العدة قد زال بالكلية الثاني امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي الرسول عم
ثم نسخه اجاب ابو مسلم بان ذلك زال لسببه وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد بالصدقة
واعترض بانه لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه لم يتصدق غير علي عم ويدل عليه قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وفيه
نظر فانا نقول بعض من لم يتصدق مع المناجاة وغيره للدور كاكابر الصحابة لقصر المدة الثالث امر بثبات الواحد للعشرة ثم نسخه بالثبات للاثنين الرابع
قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ واعترض بان الازالة من
اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولانه ليس المراد الازالة من اللوح المحفوظ فانه قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الايات الازالة من اللوح المحفوظ وكتابة اخرى بدلها لما تحقق هذا الوعد
وانما يتحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الايات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون احق من البعض فيما يرجع
الى تحمل المشقة او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الايات لا على ما ذكروه وفيه نظر يمنع
مقدمتي الاول فانه يجوز ان لا يرتفع جميع القرآن من اللوح المحفوظ ويمنع اختصاص النسخ ببعض الايات ببعضه والاية التي حكمها خير من الاخرى التي
هي مجردة عن احكام التكليف وبازالتها واثبات ما يتضمن التكليف ويمنع عدم تفاوت الايات في الخيرية لا يصح حينئذ الخامس قوله تعالى سيقول السفهاء من
الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اجاب ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية بجواز
التوجه اليها عند الاشكال والعذر وهو اعتراض بعدم الفرق بينه وبين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن غيره من الجهات
قد بطلت فكان نسخا السادس قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والرفع نسخ اما للتلاوة
او الحكم او لهما معا لا يقال يجوز ان يريد انه نزل احدى الايتين بدلا عن الاخرى فيكون النازلة بدلا عما لم ينزل لانا نقول لجعل المعدوم مبدلا غير جائز احتج ابو مسلم
بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال والجواب المراد لم يتقدمه من كتب تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لا ما توهم

الفصل الثاني في المنسوخ وفيه مباحث **الاول** في النسخ قبل الفعل نسخ الشيء قبل فعله مع بان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا اختلاف في جوازه لان
مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيامر بفعله في الحال ثم ينهى عنه في المستقبل ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن
توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان لو امره فاطاع جاز النسخ اجماعا فكذا اذا امره
فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل وايضا فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرايع فالنسخ قد
يتناولهم وان عصوا بالترك واذا جاز فيهم جاز في غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته او تقضيه وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض
اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجهين الاول ان ذلك لم يكن الشخص
الواحد مامورا به منهيا عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المسئلة مفروضة فيه فانه لما
امر بصلوة ركعتين عند الغروب ثم نهاه وقت الظهر عن صلوة ركعتين عند الغروب فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من

جهة واحدة ومكلف واحد حتى لو اختار شرط منهما لم يكن صورة النزاع ولو قال صل عند الغروب ركعتين موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لا غير لغة
وشرعا فقوله لا تصل عند الغروب ركعتين موضوع للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعا فلان النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الامر فان كان النهي عنه امرا
يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في متعلق الامر فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم واستلزاما فيتوارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحد
وان لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا اجمعنا على ان الامر بالشيء يجامع النهي عن غيره اذا لم يلزم من الانتهاء عنه الاخلال بالمامور به وبيان بطلان التالي
ان متعلق الامرين كان حسنا استلزم النهي عنه القبح او الجهل والعبث وان كان قبيحا استلزم الامر به احدهما واللوازم ممتنعة في حقه تعم
الثاني اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان بانه لم يرد ايقاعه فيكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع
لجواز ان يكون المراد بذلك الفوائح كما هو محال على ارادته وهو محال الثالث انه يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مامورا به منهيا عنه والامر
والنهي عند الجويني كلامه تعم وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد وهو محال اعترضوا على الاول
بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وهو ثم لا يرد ان لم يكن حسنا ولا قبيحا اما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر بالمفسدة والنهي
عن المصلحة لانا نقول انه مبني على رعاية الحكمة في افعاله تعم ونحن لا نقول به بل يجوز ان يكون الامر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة وان سلم عدم خلوه
من المصلحة والمفسدة لكن لا نم انه يلزم منه الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الامر ومشتمل على المفسدة حالة
النهي ولا مفسدة حالة الامر ولا مصلحة حالة النهي وايضا لو سلم الحسن والقبح لكن كما يحسن الامر والنهي لحكمة تنشا من المامور به والمنهي عنه فقد
يحسنان ايضا لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا راجلا وغرضه حصول الرياضة في الحال وعزمه على اداء
ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع علمه بانه سيسقط عنه غدا والامر بالفعل انما يحسن لو كان كل من المامور به والامر منشا المصلحة فلو كان المامور
به منشا المصلحة دون الامر او بالعكس لم يحسن الامر به حسنا لان الامر لما كان كل منهما منشا المصلحة يحسن منه الامر وفي الوقت الثاني بقي المامور به على حالة
منشا المصلحة ولم يبق الامر فحسن النهي عنه لانه لم يبق الفعل منشا المصلحة كما كان فالنهي عنه يكون متعلقا بمنشا المصلحة وهو غير جائز لانا نقول يكفي
في المنع من الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة وههنا المامور به وان بقي منشا المصلحة لكن الامر به صار منشا المفسدة كان الامر به
قبيحا نظرا الى نفس الامر وان كان حسنا نظرا الى المامور به وذلك كان في قبحه وايضا يمنع اتحاد متعلق الامر والنهي فانه جائز ان يتناول النهي مثل الفعل الذي
تناوله الامر الاولى للامر تناول لاعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه والنهي تناول الفعل وان لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص وجهين يقع على كل منهما
فاذا وقعت على احدهما كانت واجبة واذا وقعت على الاخر كانت قبيحة فالامر تناولها على وجه الحسن والنهي تناولها على وجه القبح ثم اختلفوا في كيفية اختلاف
الوجهين فقال قوم هو مامور به بشرط بقاء الامر منهي عنه بشرط زواله وهما حالتان مختلفتان وقال الاخرون انه مامور بالفعل بشرط ان يختاره ويعزم عليه وينهى
عنه اذا علم عدم اختياره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعم شرطا بقاء النسخ وقال الاخرون بامر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر انما
بعد النهي فيخرج عنهما وقال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعم به مع علمه بان الحال سيتغير ليعزم
المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل والكل متقارب وعلى الثاني بان الامر ليس من شرطه ارادة المامور به وعدم الوثوق باقوال الشارع ان اراد به انه
اذا خاطب بما يحتمل التاويل الا انقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه فمسلم ولكن نمنع امتناعه فانه اول المسئلة وان اراد به لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال
ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فغير مسلم وغير ذلك ليس بمتصور وعلى الثالث انه يلزم كون الفعل الواحد في وقت واحد مامورا منهيا معا او لا معا م ويمنع
وحدة كلامه على مذهب عبد الله بن سعيد وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري يمنع احالته فلم لا يجوز ان يكون الصفة الواحدة امرا ونهيا قلنا المانع من الصفة الواحدة
بهذه الاسماء السبب اختلاف متعلقاتها فان تعلقت بالفعل سمي امرا وان تعلقت بالترك سمي نهيا وذلك انما يمتنع اذا اتحد زمان التعلق بالفعل والترك اما مع
اختلافه فلا والمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن والقبح
العقليين وحكمته تعم في اثبتناها في كتبنا الكلامية ولولا هذان المقامان انتفت الشرائع بالكلية وبقاء الامر وانتفاء النهي لا يكونان وجهين في العقل ولا حسنه ولا
يؤثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة فان الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح بالنهي ولا تاثير لهما في الوجوه التي يقع عليها فقوله قد يكون المامور به
منشا المصلحة دون الامر فيحسن النهي بعد الامر عن كونهما معا منشا المصلحة قلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما في وجوه الافعال من حسن وقبح ولا تاثير
لهما في الوجوه التي يقع عليها الا يقال انهما وان لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه لكنهما دليلان على وجهي الحسن والقبح واذا كان لا بد
من ثبوت وجه يقتضي احدهما لان الدلالة انما تدل على صحة ما هذا الاستبعاد وان يامر الله تعم بالصلوة وقت الغروب ويكون الصلوة واجبة في ذلك الوقت حتى استمر
حكم الامر بها ولم يرد نهي عنها فاذا ورد النهي تغير حالها فاذا امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون العزم في هذا

التكليف مصلحة

التكليف مصلحة المكلف لانا نقول انه تعم علم انه كان كلفه على هذا الوجه كان مصلحة له وواجب عليه بفعلها ومنع تجنبه لانا نقول هذه الصلوة المامور بها
ان كان فعلها في هذا الوقت مصلحة من الذي علم يتغير حالها بورود النهي ويجب منع النهي المتناول لها وان كان مفسدة في نفسها لم يتغير حالها بتناول الامر
واستمراره فيجب قبحها ومنع الامر المتناول قوله يمنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق به الامر لا بعينه قلنا انه باطل من وجوه الاول انه غير محل النزاع اذ المسئلة
مفروضة في النسخ الذي هو رفع وليس هنا رفع الثاني ان المكلف لا يميز بين فعلية المثلين في وقت واحد فتكليفه فعل احدهما بعينه وتجنب الاخر المنهي عنه بعينه
مع انهما لا يتميزان تكليف بما لا يطاق الثالث يمتنع ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة لمماثلتهما واتحاد وقتهما ومتعلقهما قوله الامر يتعلق بالاعتقاد او العزم
قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان العزم والاعتقاد مغايران للصلوة ولا يعبر عنهما بها والامر ورد بالصلوة فلا يتناولهما لغة ولا شرعا حقيقة ولا مجازا
الثاني لو كان امر الصلوة عبارة عنهما اشرها لما تاخر بيانه عن وقت الخطاب فيخرج المبحث عن مسئلة النسخ الى مسئلة تاخير البيان الثالث لا بد في الامر بالاعتقاد
او العزم من فايدة ولا فايدة مع عدم وجوب الفعل الذي يتعلقان به لا يقال الفايدة اختبار المكلف لانا نقول حقيقة الاختبار انما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون
من يعلمها وفيه نظر فان العلم تابع الرابع لا يصح ايجاب العزم والاعتقاد على الاطلاق والفعل غير واجب بل يجب اعتقاد وجوب ما ليس بواجب لا يقال امر بالعزم على الفعل
بشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة الى هذا التمحل فانه يمكنكم ان تقولوا امر بالفعل بشرط كونه واجبا ولا نعم والعزم الذي ليس بمذكور وفيه نظر للفرق بين امرتك
بالعزم بشرط كون الفعل واجبا وبين اوجبت عليك الفعل بشرط كونه واجبا الخامس ليس القول بانه امر بالعزم على الصلوة بشرط كونها واجبة ويتوصل الى ذلك
بظاهر النهي باولى من القول بانه نهي عن ارادة الفعل المامور به بشرط كونه قبيحا لا يتجدد به امر اخر يجوز ورود امر اخر يتوصلوا الى ذلك بظاهر الامر قوله
يجوز ان يكون للفعل وجهان يؤمر به باعتبار احدهما وينهى عنه باعتبار الاخر قلنا هذا باطل اما اولا فانه غير محل النزاع اذ النزاع في اتحاد الوجه فيه والوقت
وجميع الامور المعتبرة فيه واما ثانيا فلانه لا نسلم ان المامور به والمنهي عنه باقيان على حد التكليف لم يتفق احدهما والتمحلات التي ذكروها في وجه التغاير
باطلة فان الشرط ما يتصور انه يوجد وان لا يوجد وما لا بد منه لا معنى لشرطيته والمامور لا يقع مامورا الا مع بقاء الامر وعدم النهي فكيف يحسن ان يقول امرتك بشرط
ان لا انهاك وكانه قال امرتك بشرط ان امرتك وبشرط ان يتعلق الامر بالمامور وبشرط كون الفعل المامور به حادثا وعرضا وغير ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح
للشرطية ولانه تعم يستحيل ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه لانه تعم عالم بان هذا الشرط لا يحصل فلا يامر به والامر بشرط انما يحصل ممن لا يعرف العواقب قال الغزالي والعجب
من انكار المعتزلة ثبوت الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعيد منه تعم بشرط فوعد على الطاعة الاثابة بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية
العقاب بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة وفيه نظر للفرق بين امرتك بشرط ان لا انهاك وهو عالم بالعاقبة وبين اثيبك ان اطعت ولم تعقبه معصية لوقوع
الثاني جزاء عن فعله بخلاف الاول ولان عدم النهي ليس بوجه يقع عليه الفعل قبيح احتجوا بوجوه الاول انه تعم امر ابرهيم م بذبح اسمعيل م ثم نسخه قبل الفعل
الثاني قوله تعم يمحو الله ما يشاء ويثبت ولعلي انه يمحو كل ما يشاء محوه على كل وجه فيدخل محو العبادة قبل محل وقتها الثالث انه تعم امر النبي م ليلة الاسرى
بخمسين صلوة فاشار عليه موسى م بالرجوع وقال ان امتك ضعيفة لا يطيقون ذلك فاستنقص الله تعم حتى عاد الى خمس وذلك نسخ الخمسين على التدريج الى بقي
خمس صلوات وذلك نسخ قبل الفعل وقبل وقته الرابع يجوز ان يامر غدا بفعل في الغد ويمنعه منه لمانع عايق له منه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل في
الغد بشرط انتفاء المانع واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالنسخ الخامس انه تعم نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة السادس النبي م صالح قريشا يوم
الحديبية على رد من هاجر اليه ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعم فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن السابع وافقنا الخصم على انه تعم لو امر بالمواصلة في الصوم سنة جاز
ان ينسخه عنا بعد شهر منها وذلك النسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته الثامن قال م احلت لي مكة ساعة من نهار ومع ذلك منع من القتال
فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل التاسع التكليف قبل وقت الفعل ثابت فوجب جواز رفعه بالنسخ كما جاز رفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن
المكلف العاشر لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ بالكلية فان كل نسخ انما هو رفع الحكم قبل وجود وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه
والا لزم اجتماع النقيضين فلم يبق النسخ واردا الا على الفعل قبل حضور وقته وبالجملة فالنسخ انما يتحقق فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ الحادي عشر الطهارة
انما تجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان ذلك نوع نسخ اي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي والجواب عن الاول
من وجوه الاول يمنع الامر بالذبح بل بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بالامر بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما
امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال قوله اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر لا بد وان يعود الى شيء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه وكان
مامورا به ولان قوله ان هذا لهو البلاء المبين اشارة الى الذبح لعدم وصف مقدماته بانها بلاء مبين ولقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما احتاج الى
الفداء لانا نقول الرؤيا انما تدل على كونه مامورا بذلك وقوله افعل ما تؤمر يفيد في المستقبل فلا ينصرف الا الى ما فهمه من رؤياه من المنام واضجاع الابن واخذ المدية
مع غلبة الظن وانه مامور بالذبح والبلاء عظيم والفداء كان لما يتوقعه من الذبح الثاني يمنع انه نسخ عنه لما روي انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وعدى

الى غيره او وصل الله تعالى ما تقدم قطعه ويمنع اشتراط مطلق الحياة في حقيقة الذبح بل هو قطع في مكان مخصوص مطلقا فانه تعالى ذبح هذا الحيوان ثم بعد ذلك احياه وايضا
روى ان الله تعالى جعل على عنقه صفحة من حديد فكان اذا امر به ابرهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق ولا يمشي على قواعد المعتزلة لانه تكليف ما لا يطاق الا ان كان
مامورا بالاضجاع وامرار السكين على الحلق لا بالذبح فيرجع الى الاول الثالث قيل انه منام لا اصل له فلا يثبت به الامر وهو خطاء فان منام الانبياء وحي معمول به
واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان وحي النبي صلعم كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال صلعم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وكانت مدة نبوته
ستة اشهر من ثلث وعشرين سنة من نبوته كذلك وقالت ما احتلم قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي تشكل لاهل الاحلام ولانه لو
كان هذا لا واجبا لم يجز لابرهيم عم العزم على الذبح المحرم بمجرد منام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء الرابع لا نسلم انه نسخ الذبح قبل التمكن
من الامتثال لجواز ان يكون بعده والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيانه بان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال لا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي
الوجوب على الفور وان وقت الامر كان مضيقا وامتناع الصغاير على الانبياء واعترض بان ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه
وهو المانع عندهم ولانه لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لكبر سنه وعظم هذا الامر وفيه نظر لان الانبياء عم اسرع امتثالا من غيرهم لل
الاوامر والامر وان كان موسعا الا ان تقديمه اولى ومنزلة النبوة يمنع من الاخلال بالاولوية ويمنع كون المانع تعلق الامر مطلقا والا امتنع النسخ عن القايلين
بالرفع وعن الثاني بوجوه الاول انها تدل على محو كل ما يشاء وليس فيها ما يدل على ان الله يشاء محو العبادة فلا يحصل وفيها مع كونه متعاقبا بين امكانه مشتبه
والدعي الاية ففيه ترك الاستدلال بالاية الثاني حقيقة المحو هو محو الكتابة والمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات وتثبيت ما اثبتا من الطاعات والمعاصي
الثالث قيل المراد به محو البلاء والبليات بالصدقة تعالى على معنى انه لولاها لنزل ذلك الرابع روي انه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق
ذلك من مصالح الملائكة وعن الثالث بوجوه الاول انه خبر واحد فلا يعمل فيما يجب له العلم الثاني الخبر يتضمن ما يدفعه العقل وفيه من التشبيه والاباطيل
ما يدل على فساده لتضمنه ان المصلحة الدينية شغلت عنه بنشوية الخلق واتيانهم الثالث انه يقتضي نسخ الشي قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم به وهذه
المخالف يقتضي منع ذلك لانه يجوز هذا النسخ على انه يكون نفع التعبد بالمنسوخ العزم على اداءه والاعتقاد بوجوبه وهذا لا يتم الا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ
اعترض على الاول بان المسئلة اجتهادية فيجوز اثباتها بخبر الواحد وعلى الثاني والثالث بانه نسخ عن النبي صلعم بعد علمه سلمنا انه نسخ من المكلفين قبل علمهم
لم ويكون لم قالوا بامتناعه وفايدة الثواب والعقاب باعتقاد الوجوب والعزم على فعله مبني على رعاية الحكمة في افعاله وفيه نظر لانها وان كانت
اجتهادية لكن قصة المعراج من الامور المشهورة وكان يجب اشتهارها لانه يتاخر العلم والنسخ على النبي صلعم غير ممنوع منع المقتضى من النسخ عن الا
قبل تمكنهم من العلم ما حصلوا فيه فلا معنى لذكره هناك حكمة تعالى ثابتة في علم الكلام وعن الرابع يمنع ان يامره بفعل ثم ينهاه عنه لانه اما ان يامره مطلقا
او بشرط والمنع فان كان الاول فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال وان كان الثاني فالامر بالشرط لا يجوز وقوعه من العالم
بعواقب الامور على ما تقدم ويخالف هذا ما اذا امر جماعة ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان يمنع بعضهم من الفعل لكنا نستدل بهذا المنع على
ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا مكلف به ولا يجوز ان يمنع جميعهم وعن الخامس ان النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا ناجى على رسول
الله صلعم بعد ان قدم الصدقة ولهذا عاتبهم الله تعالى بقوله ءاشفقتم الاية قال فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فلو ان وقت الفعل كان قد حضر سواء ناجاه
اولا وعن السادس بامكان ان قوله فان علمتموهن نزل بعد مضي وقت كان يجوز ان يهاجرن اليه فيه حتى يكون النسخ واقعا بعد وقت الفعل وقد روى
الواقدي انه لما عقد المهادنة النبي صلعم الى قريش الحاضرة مع جماعة من اسلم من قريش وكان يمنع من قدم الميرة على اهل مكة فارسلت قريش الى النبي صلعم
يا رحامها الا رد ابا جندل والنفر الذين معه اليه وان لا يرد عليهم احدا هاجر اليه فاذ كان العهد وقع على رد المهاجرين اليهم لانهم اشترطوا ذلك وشرطوه
فمتى كرهوه زال الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن ذلك نسخا وعن السابع بان نسخه قبل السنة بيان لما اطلقه الله عنى بالسنة بعضها ولم يكن اراد الفعل الا في بعض
السنة فيكون النسخ بيانا المراد بالخطاب على وجه يكون الامر تناول لغير ما تناوله النهي وليس كذا اذا ورد النسخ قبل حضور كل شي من اوقات الفعل لانه
يكون قد نسخ جميع ما تناوله الامر فيتحد متعلق الامر والنهي وعن الثامن ان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوعه فيها لعدم وجوب ايقاع المباح
فلا يمتنع ان يكون نهى عن القتال بمكة بعد تلك الساعة على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال بل لعله اراد بذلك اباحة قتل قوم معينين كابن
خطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة القتال وعن التاسع بمنع تكليف من يعلم موته قبل تمكنه من الفعل وعن العاشر بمنع الملازمة والفرق
ظاهر لان وقوعه بعد الامتثال يشعر بعدم ارادة ما بعده من خطاب التكليف بخلاف ما لو اتحد المتعلق وعن الحادي عشر بان الطهارة لم يجب على
الواحد منا لاجل وجوب الصلوة عليه وكيف يكون كذلك وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلوة وجوبها عليه بل انما يجب الطهارة لظن وجوب الصلوة
عليه وهو يظن وجوبها عليه وان جوز المنع وفيه نظر فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارة بل الصادق والتحقيق ان وجه وجوب الطهارة

ان كان هو الصلوة

ان كان هو الصلوة منعنا وجوبها او رد الخطاب بها على من اعلم قبل تمكنه من الصلوة لكن ذلك مظنون والمعلوم توجه الامر بالطهارة فلهذا
جعلنا بوجوبها وان لم يعلم بقاء المتطهر الثاني في ان اثبات البدل ليس شرطا في النسخ اعلم انه لا يحسن النسخ الا الى بدل لكن ما يحسن نسخه الا عن بدل عند المحققين
خلافا لقوم والبدل قد يكون مثل المبدل كالتوجه الى بيت المقدس والكعبة وقد يكون اخف كصوم عاشورا ورمضان لانه تعالى نسخ وجوب الصدقة بين يدي
النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل فيكون ذلك كله ولان المقتضى للمنع زايل ومقتضى الجواز ثابت فيثبت
الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو باطل لان النسخ هو الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط
فيه كغيره ولان الامة يسمى رفع صدقة المناجاة نسخا ولا بدل هناك واما انتفاء حسنه وهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت اخرى
من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا فرق في العقلية ملجا بين نسخها الى غير بدل كما جاز الى بدل واما العلم بوقوعه في
الشرع وهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما الورود في الشرع بمنع وقوعه وهو باطل لان وقوعه في الشرع
يدل على بطلان ذلك ولم يوجد في الشريعة ما يدل على المنع احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب انه نسخ الاية
ويريد نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس لنسخ الحكم ذكر وفيه نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما
وضعه لا على العرفي اللغوي والوجه في الجواب انه يجوز ان يكون نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خيرا من ثبوته في ذلك الوقت الثالث في جواز
النسخ الى الاثقل ذهب المحققون الى ذلك خلافا لبعض اهل الظاهر وبعض الشافعية ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز لنا انه تعالى في ابتداء الاسلام
خير بين صوم رمضان والفدية بالمال واوجب الصوم مخيرا ثم حتم الصوم عينا ولا شك ان التعيين اثقل من التخيير ونسخ الحبس في البيوت بالجلد
والرجم وهو اشق وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد بان يثبت الواحد لعشرة ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى ايجابها
في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بعموم رمضان وهو اثقل وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتجوا بوجهين
الاول قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو والثاني قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم والجواب
لا نسلم ان الاخف مطلقا خير بل الاشق خير لكثرة ثوابه وكونه اصلح في المعاد وان كان اثقل في الحال واليسر محمول على اليسر في الاخرة لئلا يتطرق اليه
مخصصات كثيرة وكذا التخفيف الرابع في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ذهب اكثر العلماء الى ذلك ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع لنا العقل
والنقل اما العقل فلان التلاوة حكم شرعي يثاب المكلف عليه قال صلعم من قرا القران واعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والحكم ايضا شرعي وقد بينا
امكان اختلاف الاوقات في نسبة المصلحة لعبادة معينة اليها فيكون العبادة مصلحة في وقت ومفسدة في اخر جوزنا النسخ فجاز ههنا في
العبادتين ان يكونا مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر او ان يكون احديهما مصلحة في وقت والاخرى مفسدة في بعض الاوقات دون بعض
او ان يكون احديهما مصلحة في وقت والاخرى في اخر فلا استبعاد في نسخهما معا ونسخ احديهما كغيرهما من العبادات واما النقل فاوقع من نسخ
التلاوة خاصة فيما روى من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس بن مالك في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا
لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرء من القران لا ترغبوا عن اباءكم فانه كفر بكم واما العكس ففي الاعتداد بالحول وثبات الواحد للعشرة
والصدقة قبل المناجاة وغير ذلك من الايات والفايدة فيه حصول العلم بانه تعالى انزل مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده واما نسخهما فما روي
ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة احتجوا بان الحكم مع التلاوة يتنزل منزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا يمكن الانفكاك من العلم
والعالمية والمنطوق والمفهوم فكذا هنا ولان بقاء التلاوة دون الحكم يستلزم خلو القران عن الفايدة ولان بقاء الحكم خاصة يشعر بزوال الدلالة
الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا انتفت اشعر ذلك بانتفاء الحكم وهو تعريض المكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ عبث حيث لم يلزم من ذلك اثبات
حكم ولا نفيه والجواب بمنع التساوي بين العلم والعالمية والمفهوم والمنطوق وبين التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته
دون دوامه وانما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخه الحكم دليلا ويمنع انتفاء الفايدة وقد سلفت او لحكمة خفية او للثواب على تلاوتها
والجهل لازم لو لزم من انتفائه دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع ويمنع العبث وقد سبق الخامس في نسخ الخبر منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله
البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته
او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وهذا جايز اجماعا سواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير
مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان ذلك حكم شرعي يجوز اختلاف الاوقات فيه بان يكون بعضها مصلحة
وبعضها مفسدة وذلك كما ندب المتطهر الى القران وحرم على الجنب بعضه وانما جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة

الى الاذهان وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه الحق المبح وعليه العدلية كافة لانه كذب فيقبح منه تعم تكليفنا به
واطبقت الاشاعرة على جوازه وجوزوا ان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم اما ما يتغير فانه يجوز ان يومر بالاخبار بنفي ما امرنا
ان نخبر به مثلا ان نومر بالاخبار بكفر زيد ثم يومر بالاخبار عن ايمانه وفي هذا الاطلاق نظر والوجه انه يقال بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرط
التناقض فيه ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان مدلول الخبر فنقول فايدة الخبر ومدلوله اما لا يتغير كالاخبار عن الله تعم وصفاته وقبح
الظلم فهذا لا يجوز نسخ الفوايد فيه لجملة لان الاخبار عن زوال الكذب واما ان يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه لان
المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة قايم هنا فثبت مقتضاه وان كانت غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية
او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبل فيجوز ان يخبر الله تعم بانه يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدلنا في المستقبل بانه اراد بالتابيد الف
سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي فيجوز ان يخبر تعم بانه عمر نوحا الف سنة ثم يخبرنا بانه اراد
البعض ثم يدلنا في المستقبل انه عمره الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة الا ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم
منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز
مطلقا لان ما دل عليه الاخبار ان كان متكررا والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مثبتا لاخراج بعض ما يتناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر
والنهي احتج المانعون بان نسخ الخبر يوهم الكذب بخلاف الامر والنهي والجواب ايهام الكذب انما يلزم لو اتحد المدلول اما مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت
لان قوله لاعذبن الزاني ابدا وان دل ظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد بذلك مدة معينة كالامر والنهي فان التعبد بهما اذا كان مؤبدا ثم
نسخه لم يلزم البدا لانا انما يلزم البدا لو دلالة النهي على ان الاصل لم يتناوله ما تناوله النهي لانا نقول والدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناول ما تناوله الدليل
الناسخ واذا تغاير المتعلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البدا في الامر والنهي احتج المانعون بان الخبر المتناول للاحكام في معنى الامر بالفعل فان معنى امرتكم ونهيتكم
واوجبت عليكم مساو لمعنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا فرق بينهما فان كان احدهما مستلزما للكذب كان الاخر كذلك وقولهم معارض بمثله فان قولكم
انما دخل النسخ على الخبر لانه في معنى الامر معارض بقولنا انما دخل على الامر لانه معنى الخبر حكاية عن الخبر تابع له وهيئة مطابقة للمخبر عنه سواء كان ماضيا
او مستقبلا فالمخبر عنه ان زال بعد ثبوته كان نسخا في اصل الخبر بالاصالة وفيه بالتبعية لكن ذلك لا يسمى نسخا في الحقيقة قال الجبائيان لو قال اهلك الله عادا
ثم قال ما اهلكهم كان كذبا والجواب اهلاكهم غير متكرر فاذا قال ما اهلك بعضهم كان تخصيصا للاشخاص لا نسخا في الازمان بخلاف الخبر عن تكرار الفعل
تنبيه قال قاضي القضاة يبعد ان ينسخ وجوب الفعل وتحريم العزم على اداه الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل ان يحرم علينا ارادته المقارنة لانه لا
يكون الفعل واقعا على ما امرنا ان يوقعه عليه الا مع مقارنتها السادس في جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد ذهب بعض الناس الى ان الله تعم لو قال لنا
افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر لوجوه الاول لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو الحكمة
الداعية الى جواز المخصص الثاني النسخ انما يرد على عبارة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار فعدل الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة
ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما مع المقارنة اشعار النسخ لها او من غير مقارنة على اختلاف
المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد ولا معنى للفرق بينهما الثالث العادة في لفظ التابيد المستعمل في الامر المبالغة في طول الزمان لا الدوام فانه المفهوم
من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امض الى السوق ابدا احتج المخالف بوجوه الاول لفظ التابيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فيجري
مجرى ان ينص الله تعم على وجوب العبادة في كل وقت من تلك الاوقات على سبيل التنصيص فكما لا يجوز النسخ هنا فكذا هنا الثاني لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار
لجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن للتقييد به فايدة الثالث لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله والجواب
عن الاول بالفرق فان ذكر الشي مفصلا ومجملا لما جاز التخصيص في اللفظ العام وان تناول كل فرد فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت وايضا فان ذلك
يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة اما بنفسه او بدلالة لامتناع وروده على المرة وايضا يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت
بعينه بل هو في العرف مطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان الفايدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وهذا لا يمنع من
النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه وكما يعلم بعد التخصيص ان المراد بتاكيد العموم المبالغة فيه كذا يعلم بعد النسخ ان المراد من التابيد تاكيد المبالغة في
الاستمرار لا نفس الاستمرار وعن الثالث انه انما يتم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه فهما ممنوعان لما بينا من انه يفيد المبالغة في الاستمرار ولان
الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله تعم فينا العلم الضروري بالدوام او يقرنه باللفظ قراين تفيده وعلى قول ابي الحسين طريق اخر وهو انه لا يقترنه بالاما

مايدل على ان المراد

ما يدل على ان المراد به بعض الازمان اما مجملا او مفصلا وعن الرابع بالمنع في الخبر ايضا فان افادة الدوام فيه انما هي من تمام الدلالة على ان المراد به غير ظاهره
كما في جميع الفاظ العموم السابع في امتناع نسخ جميع التكاليف اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف وكذا في نسخها وعلى استحالة
ان يكلف الله تعم احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه الموقوف على العلم به فان غير العارف به
يمتنع عليه معرفة نهيه فاذن تحريم معرفته يتوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه
معرفة شيء من المرادات على خلاف ما هو به لانه محال لا يستحيل فعله ومنكره في الخلاف في الموضعين الاول هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعم وشكر المنعم
وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال الا الصفة هو عليها كوجوب الانصاف
وقبح الكذب والجهل او لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعم وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة كافة للحسن والقبح ورعاية الحكمة في افعاله تعم فان المقتضي
لهذه الاحكام انما هو صفات ذاتية لا يجوز تبدلها ولا تغيرها وربما بني على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استثناه الصبي غير ممكن وجوزه
الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعم الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله تعم بعد تكليف
العباد ان ينسخ عنهم جميع التكاليف منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعم ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب
عليه فيبقى التكليف بالمعرفة فيكمل عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند
علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ الثامن في امتناع نسخ الاجماع ذهب اكثر الناس الى ذلك وجوزه الاقلون لنا ان الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول
لانه ما دام حيا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه ع م سيد المؤمنين واذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره فالاجماع انما ينعقد بعده ع م فيستحيل نسخه بالكتاب
والسنة لانتفاء الوحي بعده ع م وفي زمانه ع م لا اجماع وبعده يستلزم حكم جميع الامة على خلاف الكتاب والسنة فيكون باطلا بالاجماع لان الثاني ان لم يكن
عن دليل كان خطأ وان كان عن دليل فان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول لزم كون الاول خطأ وهو محال وان لم يكن موجودا استحال حدوثه لانه ينقض
بالاجماع الا على تسويغ العامي بالاخذ باحد قوليهم ثم على تحريمه لو اتفقوا على احدهما فالثاني ناسخ للاول لانا نقول انما سوغت للعامي الاخذ باي القولين شاء بشرط ان لا
يحصل الاجماع على احد القولين فكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا انتفى الشرط الاول فانتفى لانتفاء شرطه من غير نسخ وبالقياس لان شرط صحته عدم الاجماع
فاذا وجد لم يكن القياس صحيحا فلا يجوز نسخه به ولان القياس لا بد له من اصل والحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول او سابق
عليه فان كان متجددا فهو اما اجماع او قياس لاستحالة تجدد النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وان كان قياسا على اصل اخر تسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص
والتجدد محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع الاول وصحة القياس عليه مشروطة بعدم الاجماع الاول على مناقضته ونسخ الاجماع الاول به متوقف على
صحته وهو دور ممتنع وان كان سابقا فقد دل اهل الاجماع عنه دليلا على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال وعلى راي الامامية الاجماع
انما يتحقق بقول المعصوم قال المرتضى ان الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعده على ما يأتي ولا يمتنع امر باتباع المؤمنين قبل الوحي وبعده والنسخ لا يتناول
الادلة بل الاحكام فجاز ان يثبت حكم دليل بالاجماع قبل انقطاع الوحي ثم نسخ بانه يتنزل التاسع في نسخ القياس منع قاضي القضاة من نسخ القياس ومنعه
الحنابلة لانه من الاصول فلم يجز رفعه مع ثبوتها ولا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ولانه انما يجب بعد انقطاع الوحي وقال ان القياس ان كان معلوم العلة
جاز نسخه لان النبي صم لو نص على ان علة تحريم الربا في البر هي الكيل وامر بالقياس كان ذلك كالنص في تحريم الربا في الارز فكما جاز ان يحرم الربا في الارز ثم نسخه جاز
ان ينسخ عنا تحريم الارز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه على البر ومنعت الامامية منه لانه ليس بدليل عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس
موجودا في زمن النبي صم بان يكون قد نص على اصل كتحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلا بامارة تدل عليه فاذا قضى
بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر امكن نسخه بالنص على اباحة بيع الارز وبالقياس على ما نص على اباحته من المأكولات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه
مأكولا بامارة هي اقوى من امارة التحريم وان كان بعده بان يؤدي اجتهاد مجتهد بعد البحث عن الادلة الى تحريم شيء ثم يطلع على نص او قياس ارجح او اجماع متقدم
او يختلف الامة على قولين قياسا ثم يجمع على احدهما فان اجماعهم الثاني رافع لحكم القياس الذي اقتضاه القول الاخر لم يرفع حكم قياسه الاول فان ذلك لا يسمى نسخا
وهذا كله انما يتم على القول باصابة كل مجتهد حيث انه تعبد بالقياس الاول ثم رفع ومن منع لم يكن القياس الاول متعبدا به عنده وقال ان علة القياس ان كانت منصوصة
فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص او بقياس في معناه ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي صم لعدم اطلاعه على ناسخه بعد الفحص عنه فانه كان متعبدا بفعل ما اوجبه ظنه
فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل ظهر انه كان منسوخا وبين الامرين فرق وان كانت مستنبطة بنظر المجتهد فحكمها في حقه غير
ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا لما مر ان النسخ رفع حكم خطاب وان شارك النسخ في رفع الحكم وقطع
استمراره سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لا العاشر حكم الفرع هل يبقى مع نسخ حكم اصله اختلف الناس في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهب

للحنفية الى بقاء حكمه ثالث الباقي والوجه الاخير انه ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت
العلة المستنبطة من الاعتبار فبطل تابع الاعتبار ولو ايلزم فيما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث حكمتم بتبعيته ورفع حكم الفرع لرفع حكم الاصل
والنسخ بالقياس باطل سلمنا لكن انما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام سببه وهو ممنوع سلمنا لكن ينتقض بالاب كان ولده الصغير
تابع له في الاسلام والكفر ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلامه والجواب ليس رفع حكم الفرع بالقياس على رفع حكم الاصل والا لافتقر الى علة جامعة
بل رفعه لانتفاء علته والحكم ان افتقر في دوامه الى دوام علته فالمطلوب والا فالاجماع على انه لابد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت حكمة الحكم قطعا
امتنع بقاؤه بعدها واذا وجب دوام احتمال الحكمة وجب اعتبارها اذ لا معنى لابقاء الحكم لحكمة غير معتبرة واذا انتسخ حكم الاصل زال اعتبارها وليس اسلام الاب
علة لاسلام الولد فلا دوام اسلام الاب معتبر في دوام اسلام الابن حتى يلزم من الانتفاء الانتفاء ولان المرتد يحكم باسلام **الحادي عشر** في نسخ الفحوى اتفق الناس
كافة على جواز النسخ بفحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لانه اي دل على تحريم الضرب لغة فاللفظ المفيد للشي من جهة اللغة يجوز ان يقع
النسخ به وان كان يدل من جهة الاولى فهو اكد من اللفظ فجاز النسخ به ايضا واتفقوا على جواز نسخهما معا وانما اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى
وبالعكس واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى تابع فلا يتصور بقاؤه مع ارتفاع متبوعه واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد
فيه القاضي عبد الجبار فجوزه تارة لانه جرى مجرى التخصيص على تحريم التافيف والضرب فكانه جرى مجراهما في رفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الاخر ومنع
اخرى وهو اختيار ابي الحسين لئلا ينتقض الغرض فان الغرض من تحريم التافيف الاعظام فلو سوغ الضرب نقض غرضه وقال المرتضى لا يحسن ان يبقى لا تقل
لهما اف واضربهما لكن يحسن لا تقربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكثر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه ثم قال وغير ممتنع ان يبقى ان الحال فيما بيننا يخالف المصالح
الدينية لا امتناع ان يمنع من التافيف في الشاهد الا لاجل الترفيه والتنزيه عن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع ارادة الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان
يختص تارة بالاكبر والاخرى بالاصغر والاولى جواز نسخ كل منهما مع تبعية صاحبه وفيه نظر لان البحث في المفهوم وهو الذي يعرف الغرض ويثبته في محل
السكوت او يجب بالقياس كان نسخ حكم الاصل موجبا رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذلك نسخا وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع
حكم الاصل فان رفع التابع لا يوجب رفع متبوعه وان ثبت باللفظ فدلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى فهما
دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فامكن ان يرفع حكم احديهما لا يستلزم رفع حكم الاخرى لا يقال اذا كانت دلالة الفحوى تابعة
لدلالة المنطوق امتنع بقاء الفرع مع رفع الاصل ولان الغرض اعظام الابوين ورفع حكم الفحوى يخل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق
لانا نقول دلالة الفحوى وان كانت تابعة لكن نسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل الحكمة ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لانها تابعة لحكمة
ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فما هو اصل الدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغاية ما يلزم من نسخ حكم
الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتافيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال
احد الغرضين ابطال الاخر وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف وزوفه مقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص ونسخ
الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية **الفصل الرابع** في الناسخ وفيه مباحث **الاول** في حده يطلق الناسخ
على الناصب للدلالة الناسخة فيقال ان الله تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها وقال فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم فيقال
وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشورا وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان نسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى طريق النسخ فيقال القران ناسخ للسنة
واية كذا نسخت اية كذا او خبر الرسول صلعم وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة
في الله تعالى او في الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في الطريق فقالوا في حده ان الناسخ قول صادر من الله تعالى او رسوله او فعل منقول عن
رسوله يفيد ان الامثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ
في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعالى
وان كان هو الدليل فهو الطريق ولجاوا احدا ما لا مشاحة فيه وحد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وعرض عليه بهذا الحد انه منتقض بالعقل فان ما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او احادا قال ابو الحسين قال ويخرج منه خبر
الواحد لانه لا يوصف بانه دليل على الحقيقة وما دل على نسخ الحكم الثابت بالعقل ويلزم ان يكون العجز ناسخا لانه دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت
وان يكون الامة اذا اختلفت على قولين فسوغت للعامي الاخذ بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذلك ناسخا لانها كانت بقيت على ايجابه تقليد الطائفة
الاخرى ثم حده هو بانه قول صادر عن الله تعالى او منقول عن رسول الله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى

او بنص او فعل

او بنص او فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ويدخل فيه خبر الواحد لانه وان كان امارة لكنه يوصف بانه يفيد ازالة
مثل الحكم الثابت ويخرج منه اتفاق الامة بعد الخلاف لانه قول لها ليس صادرا من الله تعالى ومن رسوله ولا يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس
بقول ولا فعل منقول عن الرسول صلعم ولهذا لا يلزم عليه العجز المزيل للحكم ولا بيان الحكم معا بغاية او شرط او صفة او استثنا لعدم تراخيه ولا البدل لانه ازالة
نفس الحكم ولا ما اذا امر الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه وان ازال مثل الحكم الا انه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وفيه نظر لان ذكر خبر الواحد
المحدود في الحد غلط والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي ما يدل على ان ذلك الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد مثله بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا **الثاني** في شرائط الناسخ على الاجمال وهي امور الاول ان يكون خطابا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم ما دام حيا فلا
يحتاج الى الرفع الثاني ان يكون متراخيا الثالث عدم وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة الخامسة الرابع دخوله على خطاب يدخله التخصيص لاستحالة النسخ متعلق
الامر والنهي ولا يشترط ان يكون رافعا للمثل بالمثل بل ان يكون رافعا فقط ولا في ناسخ القران ان يكون قرانا ولا في ناسخ السنة ان يكون سنة بل يكفي ان يكون
مما يصح النسخ به ولا ان يكون مقتضيين قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر وان لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا ان يكون الناسخ منقولا بمثل
لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كليهما بالاباحة
وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما شرطنا ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكونا بلحن القول او بفحواه
وظاهره **الثالث** في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله لوقوعه وعدة المتوفى بالاعتداد
المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وغير ذلك واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقال بجوازه ووقوعه اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج وقطع الشافعي واكثر الظاهرية واحمد بن حنبل في رواية الى امتناع
ذلك لنا ان كل واحد منهما دليل موجب للعلم والعمل فكما جاز نسخ الكتاب بمثله جاز نسخه بالسنة لمساواتها اياه واما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو وهم اما اولا فلانه من نسخ القران بخبر الواحد واما ثانيا فلجواز نسخه بقران نسخت
تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى
ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا
يلزم انه لم يكن قرانا لان ايات الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر لا يقبل لعدم نسخ المتواتر بالاحاد ممتنع لانا نقول والسنة وهو رجم النبي صلعم انما هو من باب الاحاد وعلى تقدير
اجماع الامة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احالته على سنة متواترة لم يظهر لنا اولى من احالته على قران منسوخ
لم يظهر بسبب نسخ تلاوته والتحقيق ان لفظ الزانية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا
الا مع ثبوت المتاخر عن وقت العمل فهو وهم واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث ناسخ لاية الوصية وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو كان
متواترا لبقي الى الان لكن لا لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل على انه لم يكن متواترا على انه قد منعه اكثر الناس مع اتفاقهم
على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر بانه ياتي بخير منه او مثله فيجب
ان يكون من جنسه كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه فانه يفيد اتيانه بثوب خير منه وجنس القران قرانه وبانه المنفرد بالاتيان
بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلامه دون السنة التي ياتي بها الرسول ولان قوله نات بخير منها يفيد ان الماتي خير من الاية والسنة ليست خيرا من القران
ولان قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شي قدير يدل على ان الاتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهو القران دون غيره الثاني قوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم فوصفه بانه مبين للقران ونسخ القران رفعه والرفع ضد البيان الثالث قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية اخبر بانه المبدل الرابع حكى تعالى عن المشركين
انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الابهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من
ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للابهام الخامس قوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القران لا ينسخه السنة السادس انه يوجب
التهمة السابع السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقوله فاتبعوه فهي فرع القران فلا يرجع عليه بالابطال كما لا ينسخ القران
والسنة بالقياس المستنبط منهما الثامن القران اقوى من السنة لانه معجز متعبد بتلاوته وقدمه في الحكم واقره صلعم ولان لفظه معجز ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض
على تاليه ومصاقا على من مسه فلا يرفع بالاضعف والجواب عن الاول من وجوه الاول قال ابو هاشم قوله نات بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يكون ناسخا
جاز ان يكون مغايرا له يحصل بعد النسخ وفيه ان الاية دلت على تعقيب الاتيان بذلك الخير على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخها موقوفا على الاتيان بذلك

الخبر على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخها مرتبا على الاتيان بذلك الخبر دل الثاني قال ابو هاشم ايضا المفهوم من رفع الاية نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه قد لا
يطلق النسخ على حكمه وبقيت تلاوته ولهذا يقال ما نسخت الاية بل نسخ حكمها ومنعه ابو الحسين لان الناس يطلقون النسخ على اية المناجاة مع تلاوتها باقية الثالث
يمنع من كون الخير من جنس الاية المنسوخة والمثال معارض بمثل ما ان يلقى بجيد وشاء جميلا فانه بخير منه فانه لا يقتضي ان الذي تلقاه به من جنس الجيد الشاء
بل من العطاء على ان النافع الجنسية بين الثوب وجزائه فانه لا بد من اضماره وليس اضمار نحو بخير منه اولى من اضمار شيء خير منه والقران والسنة متساويا
في اسنادهما اليه تعالى فان المراد بالاتيان شرع الحكم والزامه والسنة كالقران وان المثبت لهما هو الله تعالى وليس المراد من نسخ الاية نسخ رسمها العلم التفاضل
بين الايات في الخيرية لتساويها كلها لكونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم القران المنسوخ ويكون اصلح في التكليف
وانفع للمكلف والله تعالى هو المتمكن من تبديل الحكم وازالته والاتيان بخير منه سواء كان ظهوره بالقران او السنة وهو المتفرد بالقدرة عليه وعن الثاني
النسخ نوع من البيان كما ان التخصيص نوع لتشاركهما في مطلق التخصيص وايضا حمل البيان على معنى التبليغ لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه بيان لكل شيء
حتى المنسوخ واظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقران ولان وصفه بانه مبين لا يمنع من كونه ناسخا والتحقيق ان نقول النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان
الاول فالمدح تعلق بالعموم والاجمال دون صدوره منه لان الاية مختصة بما يحتاج الى البيان وعن الثالث ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقران او السنة
والتحقيق انه لا حجة في هذه الاية لدلالة التقابل الملائم بين التبديل وقولهم بالافتراء ليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية وعن الرابع انها انما تدل
على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها الوحي وان كانت لا يتلى ولان من يتهم الرسول بذلك في نبوته
ومن يكون هذا حاله فالنبي صلى الله عليه وسلم ممن تعنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته وعن الخامس انها تدل على انه لا
ينسخ الا بوحي ونحن نقول بموجبه لان السنة منه وعن السادس ان النفرة زايلة لقوله وما ينطق عن الهوى وعن السابع ان السنة لم ينسخ حكمها
بل غيره ولا امتناع فيه ولان القران دل على وجوب اتباعه فاذا حكم بنسخ الاية وجب اتباعه فيه ولان السنة لم يرفع القران بل حكمه وحكمه ليس اصلا لها
فالمرتفع ليس الاصل وعن الثامن ان ما ذكروه لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم خصوص السنة على عموم
الكتاب وكذا لو تعارض نقلي وعموم اية فان العقلي يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مثبتة ومخصصة
للازمان **الرابع** في نسخ السنة المتواترة بمثلها وبالقران اتفق القائلون بالنسخ على جواز السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة ووجوب
ووجوب الرجوع اليهما واما نسخ السنة بالقران فذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه ومنع في الاخر من
عقلا ووقوعه سمعا لنا وجوه الاول انهما دليلان من الله تعالى قطعيان فكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما الثاني التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قران يدل عليه الاول له فاينما تولوا فثم وجه الله وليس دليلا عليه بل على التخيير بين الجهات اعترض بجواز وجوبه
بقران نسخت تلاوته او ان نسخه بالسنة ايضا ولا يلزم من ثبوت التوجه الى الكعبة بالكتاب ان يكون تحويلا من بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول
عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يقلب وجهه في السماء لانتظار ما يؤمر به بعد التحويل واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ
بشيء من الادلة ليس منها الا وما من نسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ تقدمه بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه في حكمه
وانما حكمنا بالنسخ في الايات التي اعتقدنا النسخ فيها للصلحية والاقتران لانها طريق صالح للاقتناع وقد قاربها الا ان يقله فيستند اليها وفيه نظر لان الطريق
الدال على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجد في شيء حكمنا بثبوتهما فيه ولا ينسد الباب واما المنسوخ فانه متى وجد ما ينافيه من الادلة حكم بانه منسوخ
وان استند الحكم الى غيره الثالث قوله تعالى فالان باشروهن نسخ لتحريم المباشرة بالليل على الصائم في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا بالسنة الرابع نسخ صوم يوم
عاشورا بصوم رمضان وكان صوم عاشورا ثابتا بالسنة الخامس صلوة الخوف ورفعه في القران ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى
انقضاء القتال حتى قال عم يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلوة السادس قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار فنسخ ما كان ع
قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما رده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امراة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار
والسؤال المذكور وارد هنا السابع لو امتنع فاما من حيث القدرة والصحة او من حيث الحكمة والمصلحة والاقسام باطلة اما الاول فان بينا انه تعالى لا يوصف
بالقدرة على كلام ينسخ بسنة نبيه او لو اتى بكلام هذا سبيله لم يكن دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن
كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فلان يتوقع لو نسخ الله تعالى كلام نبيه لنفر منه واوهم انه لم يرض بسنته وهو باطل لان النسخ يرفع الحكم بعد
استقرار مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يرض بما سنه لم يقره عليه على ان ذلك لو نفر منه لنفر في نسخ سنته بمثلها احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم وهو يدل على ان كلامه بيان للقران والناسخ بيان المنسوخ فلو كان القران ناسخا للسنة لكان القران بيانا للسنة فيكون كل منهما

بيان الصلبية والجواب لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان الاولى لانه عام في كل القران بخلاف بيان المراد لتخصيصه بالمجمل سلمنا
لكن جاز اختلاف الجهة **الخامس** في النسخ في خبر الواحد اتفق القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد على جواز نسخ خبر الواحد بمثله وقد وقع في قوله ع
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها واتفقوا على نسخ خبر الواحد بالتواتر من القران والسنة واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على
جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون اما الجواز فلان الخبر طريق الى معرفة الاحكام ومخصص العمومات المتواترة والنسخ نوع منه
وايضا لا استبعاد في ان يتعبد الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا احادا والتحقيق ان خبر الواحد ليس هو الناسخ بل كلام الرسول ع هو الناسخ انما
وصوله الينا بالاحاد وقد تعبدنا الله تعالى بالعمل بخبر الواحد ولا فرق بين ان يرفع الحكم عن بعض الاشخاص وبعض الازمان واما عدم الوقوع فلوجوه
الاول ترك الصحابة العاملة اذا رفع حكم الكتاب قال عم لا تترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت واعترض بانه لا يلزم من امتناع العمل بخبر واحد لا يعلم صدقه امتناع العمل به مطلقا واهملا لا يعلم الرواية
بصدقهما وفيه نظر فان خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا فلو عملنا الرد بعدم افادته العلم لزم رده مطلقا بل الاعتراض انه علل بالفسق الثاني الاحاد ضعيف
والمتواتر اقوى فلا يرفع الاضعف الاقوى ونقض بالتخصيص ولانه وان ضعف من حيث كونه احادا الا انه اقوى من جهة خصوصه والظن الحاصل من الخاص
اذا كان احادا اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه وتطرق الضعف الى العام من
جهة تخصيصه واحتمال ارادته بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد
من الخبر الواحد اقوى الثالث النهي ورد بالعمل بخبر الواحد فلا يكون ناسخا وسيأتي الجواب عنه احتج الظاهرية بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر
بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم مع كون الحكم مرادا والمتواتر والتخصيص يبين ان ما تناوله ما
كان مرادا من العام الثاني خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتاخر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب بالخبر الاحاد
فتحقق في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ومخلب واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المراة
على عمتها ولا على خالتها وقوله كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والحجيين ومتاع الحول والمدة منسوخ بابعد الاجلين واذا جاز نسخ الكتاب
بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر به لعدم القائل بالفرق الرابع ان اهل قبا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول ع الخامس كان رسول الله ص ينفذ
الاحاد الى الاطراف ليبلغ الاحكام التي من جملتها الناسخ والمنسوخ السادس الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فالحكم به كالحكم بالاية فجاز نسخ الاية
به كما جاز باية مثلها والجواب عن الاول بالفرق بين النسخ والتخصيص بالاجماع وقد ابان دل على الجواز العقلي اما الوقوع فالاجماع منع منه وعن الثاني
ان المتواتر مقطوع به بخلاف الواحد فجاز ان يكون هذا التفاوت مانعا من ترجيح خبر الواحد وعن الثالث بالمنع من نسخ في هذه الايات لان قوله قل
لا اجد انما يتناول الموحى اليه الى تلك الغاية ولا يتناول ما بعده فلم يكن النهي بعده نسخا وقوله لا تنكح المراة على عمتها مخصص لقضية الامر بالمتوبة لا ناسخ و
قوله لا وصية لوارث منعه جماعة كثيرة والاعتداد بابعد الاجلين جاز ان يكون لاجماع صدر عن خبر ثم لم ينقلوا ذلك الخبر اصلا استغناء بالاجماع عنه ولا جاز
ذلك فانما كان بعيدا اجماعهم عن خبر ثم يضعف نقله استغناء بالاجماع عنه فلا يمتنع ان يكون الخبر مقطوعا عندهم ثم يضعف نقله لاجماعهم على العمل
بموجبه على انا نمنع النسخ هنا وعن الرابع لعلهم اخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من القرائن ما افاد العلم
لقرب المسجد وارتفاع الاصوات بان القبلة قد استدارت وعن الخامس باحتمال ان يكون المبعوث مفتيا لا راويا وعن السادس ان ما ثبت من الاجماع
يمنع من كون الحكم باخبار الاحاد معلوما اذا لم يات دافعا لحكم الكتاب **السادس** في ان الاجماع لا يصح نسخه هذا مذهب الاكثر خلافا للسيد المرتضى
وبعض المعتزلة وعيسى بن ابان لنا ان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل اما الاول فلاقتضائه وقوع الاجماع على خلاف
النص وخلاف النص خطأ فالاجماع يكون خطأ واما الثاني فلان الاجماع المتاخر ان اقتضى كون الاول وقع خطأ استلزم تخطئة الاجماع
وهو باطل وان اقتضى كونه صوابا الى هذه الغاية فالاول ان كان مطلقا لم يكن مفيدا لحكم الموقت الى الغاية وان كان مقيدا الى الغاية فان
الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع المتاخر ناسخا له واما الثالث فلانه انما يتصور لو اقتضى القياس حكما ثم
اجمعوا على خلافه فيزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخي الاجماع عنه وهو محال لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد فقد زال
شرط صحة القياس فزال الحكم لزوال الشرط لا يكون نسخا وفيه نظر لانا اذا كنا متعبدين بالقياس ثم دل على شيء وجب علينا العمل به وتجدد
الاجماع ليس بمحال فاذا تجدد ارتفع حكم القياس وهو معنى النسخ ولو كان كونه عدم ظهور الاجماع شرطا في القياس مانعا من النسخ لكان
كل دليل كذلك اذ كل دليل مشروط بانتفاء معارضه فيجب ظهور الناسخ مزيل لشرط الدليل الاول فيزول لزوال شرطه من غير نسخ احتجوا

بان الاجماع دليل قطعي شرعي فجاز النسخ به بالقران والسنة المتواترة وبان ابن عباس رضي الله عنه لما قال لعثمان كيف يحجب الام عن الثلث بالاخوين
والله تعالى يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبها قومك يا غلام وهو دليل النسخ بالاجماع والجواب عن الاول
النص والقياس عند القائلين والفرق بان القران والسنة اصلان بخلاف الاجماع وعن الثاني ان الحكم ليس بمنسوخ بل انه دل على صدق الجمع على الاثنين
وهو شايع في اللغة **السابع** في ان القياس لا يكون ناسخا اختلف الناس في ذلك فمنعه الامامية لاعتقادهم بطلان القياس وذهب جماعة كثيرة
من سوغه الى ذلك ايضا وقال الحنفية يجوز النسخ به لدليل ظني وقطعي وفصل بعض الشافعية فقال يجوز النسخ بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي ان
اراد بالجلي المقطوع به فصحيح اما المظنون فلا وما يتوهم القطع فيه ثلث مراتب الاول ما يجري مجرى النص واوضح منه كتحريم الضرب بتحريم التافيف
فلو كان قد ورد نص سابق باباحة الضرب كان هذا القياس المتاخر ناسخا الثاني لو ورد نص بان العتق لا يسري ثم ورد قوله من اعتق شركا من
عبد قوم عليه الباقي لقضينا بسريان عتق الامة قياسا على العبد لانه مقطوع به للعلم القطعي بان قصد الشارع الى المملوك لانه مملوك لا الذكورية الثالث
ان يرد النص باباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فانه ينسخ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس عندهم ومطلقا عند
اخرين لعدم الفرق بين حرمت كل مشتد وحرمت الخمر لشدتها وكذلك اثر النظام والمفيد من الامامية بالقياس على العلة المنصوصة وان انكروا اصل
القياس وهو الذي اخترناه نحن لنا على المنع انه لا يجوز ان ينسخ كتابا ولا سنة ولا اجماعا بالاجماع ولا قياسا اخر لان الثاني لابد وان يترجح على الاول اما
ان هو لان القياس الاول ليس بقياس لعدم تجدده والترجيح شرط في الاعتقاد او يقول لانه وان لزم منه رفع حكمه فهو في معنى النسخ لكنه ليس بنسخ لانا
قلنا النسخ هو خطاب دال على الارتفاع احتج المخالف بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان
يكن منكم الف يغلبوا الفين نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا به وانما هو مبنية عليه وهو نفس نسخ حكم النص بالقياس ولان النسخ
احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب ليس ثبات الواحد للاثنين الرافع لثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس بل من نفس مفهوم اللفظ
والقياس ينتقض بالاجماع ودليل العقل وخبر الواحد فانها تخصص ولا ينسخ بها **تذنيب** يمتنع الا رفع المعلوم بالمظنون ليس عقليا لامكان ان يتعبدنا
بنسخ النص بالقياس على نص اخر نعم نجيز ان يتعبد بنسخ النص بقياس من مستنبط من ذلك النص لاداءه الى المناقضة لنفسه وانما دل عليه السمع كقول
معاذ اجتهد رايي بعد فقد النصوص واجماع الصحابة على ترك القياس لو عارض خبر واحد فكيف المتواتر لاشتهار رجوعهم عنه سماع خبر الواحد لولا
هذا المقتضي لما نبه برايينا **الثامن** في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ قد يعلم ذلك باللفظ وبالتاريخ مع التنافي اما اللفظ فان يوجد لفظ النسخ فيقول
هذا ناسخ لذلك او هذا منسوخ بكذا او ينسخ كذا ايكنا اما من النبي ص او الامام او الامة كلها واما التاريخ مع التنافي فبان يتنافى الحكمان بحيث لا يمكن
الجمع بينهما مع علم التاريخ اما بان يتبينا مثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفي التثقيل المذكور او يستند الى الحالة
من جملة الاصح لمضاد التوحيد اليهما ويعلم التاريخ تارة باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يوجد اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم الا
خفف الله عنكم وتارة بغيره وهو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا والاخر في سنة كذا الثاني ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم
والاخر بالعكس كقوله كان هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها الثالث ان يروي احدهما متقدم الصحبة للرسول
ويروي الاخر متاخرها مع انقطاع صحبة الاول عند ابتداء صحبة الاخر بخلاف ما لو دامت وهنا طرق ضعيفة الاول قول القاضي اذا وافق احد الخبرين حكم
العقل علمنا تقدمه وليس كذلك لامكان ابتداء الشرعية بما يخالف الاصل ثم ينسخ بما يقتضيه العقل الثاني قال القاضي عبد الجبار ايضا اذا قال الصحابي في احد
الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر وان لم يقبل حق لدى نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم وان كان لا يقبل
في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احدى المراتين وان كان ترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها
في النسب فلا يمتنع انه لا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسببه من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ
ولا يقتضي وقوعه لانا ابتينا انه يلزم من ثبوت اصل الحكم ثبوت الاخر وليس كل شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر
فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية الثالث لو قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء
من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لم يكن حجة لجواز ان يكون قوله عن اجتهاد وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ فقال هذا منسوخ بكذا لم يقبل لجواز
ان يكون عن اجتهاد ويجب الرجوع اليه وان لم يعين بل قال هذا منسوخ بكذا لم يقبل لجواز ان يكون عن اجتهاد ولا يجب الرجوع اليه وان لم يعين بل
قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو باطل لجواز ان يظهر ذلك في ظنه لا في نفس الامر الرابع لا اعتبار بكون احدهما مثبتا
في المصحف بعد الاخر فان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب النزول كاية العدة ولا بكون راويه احدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقل عمن

تقررت صحبته

وتقررت صحبته وان روى عن النبي ص من غير واسطة لجواز ان يكون رواية متقدم الصحبة متاخرة ولا ان يكون اسلام احدهما اسبق
التاسع في ان الناسخ اذا نزل مع جبرئيل ع او النبي ص هل حكم ام لا اتفق الناس كافة على ان الناسخ اذا كان مع جبرئيل لم يزل الى النبي ص لم يثبت له
حكم في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبرئيل واختلفوا فيما اذا ورد النسخ الى النبي ص ولم يبلغ الامة هل
يتحقق النسخ في حقهم بذلك ام لا فذهب بعض الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل وهو الوجه الاول لنا وجوه الاول التكليف
منوط باذن الشرع وقد يقع وقد لا يقع لانه الثاني النسخ اسقاط حق فلا يعتبر فيه رضا من عليه فلا يعتبر علمه كالطلاق والعتق الثالث نسخ الحكم اباحة
ترك الذي هو حق الشارع فيثبت قبل علم من ابيح له كالولي اباح ثمرة بستانه لكل احد فانه يباح للجاهل كالعالم الرابع اذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق رفعه
فاما ان يستند الرفع الى العلم بالنسخ والثاني باطل فان العلم يتوقف على الرفع فيتعين الاول الخامس اباحة ترك الفعل بعد ايجابه او اباحة الفعل بعد
حظره فلا يتوقف على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها من حيث لا يعلم فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة
ولا يقع الطلاق بخروجها احتج المخالف بان النسخ له لوازم منها ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب اولا عن العهدة ولزوم
الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية فينتفي ملزومها اما عدم ارتفاع الحكم السابق فلان المكلف
يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ويأثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
استداروا ولم يامرهم ص باعادة ما فعلوه الى الجهة المنسوخة واما عدم لزوم الخطاب بالناسخ للمكلف قبل البلوغ فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولان المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان عاصيا اثما
غير خارج عن العهدة وبه يظهر نفي الثواب على فعله ثم يثاب على عزمه وطاعته وانقياده الى اوامره تعالى ويمنع الاثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه فان
المتابع والجاهل بالقبلة لا يعيد صلوته ولان التكليف منوط بالعلم ولم يعلموا ولا صحت صلوتهم والنسخ لا يستلزم التعذيب لاشتراطه بالعلم
العاشر في ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا اعلم ان الزيادة اما ان يكون متصلة بالمزيد عليه او منفصلة والاول اما ان يكون مؤثرة
في المزيد عليه بان يغير حكمه في الشريعة حتى لو وقع مستقلا من دونها لم يتعبد به كزيادة ركعتين على ركعتين كما روي ان فرض الصلوة كان
ركعتين فزيدت في الحضر واما غير مؤثر كزيادة عشرين على حد القاذف والتغريب على حد الزاني والرجم على حد المحصن واما المنفصلة فكزيادة صلوة
سادسة او صوم شهر ثان او صدقة غير الزكوة وقد اتفق العلماء على ان الاخيرة ليست ناسخة لانها لم ترفع حكما شرعيا وانما جعل اهل العراق
زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان وسطى غير وسطى واجاب
قاضي القضاة بالالتزام ان زيادة عبادة على اخر العبادات يكون نسخا لانه يجعل الاخيرة غير اخيرة ولو كانت الفروض عشرا خرجت عن كونه عشرا وفيه نظر
لو وقع الاطلاق الشرعي على الوسطى بذلك بخلاف ما ذكروه وانما الخلاف في القسمين الاولين وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الجلد فقال
الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحاب الشافعي انهما ليسا نسخا على حال وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي ان الزيادة نسخ على كل
حال ومنهم من فصل فقال السيد المرتضى وقاضي القضاة ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كان نسخا كزيادة الركعتين والا فلا كزيادة التغريب وقال ابو علي ان كانت الزيادة
مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم يغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخا كزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون
نسخا فاما الزيادة التي لا يتغير المزيد عليه فنحو ان يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا ستر بعض الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعلوا الزيادة
عند التغير نسخا نحو قطع رجل السارق بعد قطع يديه واحدى رجليه وقال قوم ان كان النص افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته
الزيادة كانت نسخا كقوله ص في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفي الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب فاذا ورد في الزكوة في المعلوفة كانت نسخا وقال ابو
الحسين والاقرب ما قاله الطائر في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلثة لا رابع لها الاول في معنى النسخ الثاني في اسمه الثالث في حكمه اما الاول فبانه قال
هل الزيادة على النص يفيد معنى النسخ ام لا والحق انها يفيده لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهي مزيلة لحكم من الاحكام لان اثبات كل شيء لا اقل
من ان يقتضي زوال العدم الذي كان وانما تم كلامه هذا لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما الثاني فانه يقع هل الزيادة على النص يسمى نسخا ام لا
والحق ان الزايد بهذه الزيادة التي لا منافي بها والزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت الزيادة نسخا وسمي
الدليل المثبت لها ناسخا وان كان عقليا لم يسم نسخا واما الثالث فانه يقع هل يجوز اثبات الزيادة على النص بخبر الواحد وقياس ام لا والحق ان الزايل
ان كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع غيرهما ان يكون الثابت بالزيادة ما يعم به البلوى فلا يقبل فيه خبر الواحد عند

معهم او يكون حدا او كفارة او تقديرا فلا يقبل فيه القياس عند بعضهم لا باعتبار النسخ بل باعتبار امور اخر وان كان شرعيا وكان دليل الزيادة متاخرا من وذلك
لم يجز اثباته بالقياس لان القياس المتاخر لا ينسخ حكم النص وان كان خبرا واحدا وكان الحكم المرفوع ثابتا بخبر الواحد جاز ان يقبل في الزيادة وان كان مقطوعا لم
يجز اثباته بخبر الواحد وان اجمعت الامة على قبول خبر الواحد في ذلك على انه ان كان مقارنا وانه كان مخصصا فهذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك
احكام لسعد الاول زيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين لا ترفع حكما شرعيا بل نفي وجوب الزيادة فهو معلوم بالعقل لان ايجاب الثمانين اعم
من ايجابها مع نفي الزايد ومع ثبوته لصدقه على كل واحد من التقديرين وما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز نفيا ولا اثباتا فايجاب الثمانين لا يدل على
عدم الزايد وانما نفي الزايد بالبراءة الاصلية وهي دليل عقلي ولم ينقل عنه بدليل شرعي فالمثبت للزيادة لا يرفع حكما شرعيا فلا يكون نسخا ويجوز اثباته بخبر
الواحد والقياس الا من يمنع من خبر النسخ واما كون الثمانين وحدها مجزئة او كمال الحد او تعليق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما
كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز ضم خبر الواحد كان المرفوع الحكم يتوقف على اداء ها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها نفي
ان تعلق الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على اداء ذلك مع جواز اثباته بخبر الواحد فكن [illegible] وقال الله تم الثمانون كمال الحد وعليها يتعلق
رد الشهادة لم يقبل الزيادة بخبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر فرفعه يكون نسخا ولكن الوفاء ايجاب الثمانين يقتضي من حيث
المفهوم نفي الزايد فقبل ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لم يجز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس **الحكم الثاني** لو اوجب عتق رقبة واطلق
ثم قيدها بالايمان جرى مجرى التخصيص لان هذا التقييد قد كان يجري عتق الكافرة وبه خرج عتق الكافرة عن الخطاب فان كان المقتضي لهذا التقييد خبرا واحدا
او قياسا وكان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافرة فاخرجها عنها هو نسخ بعينه وان كان مقارنا كان تخصيصا جاز قبول خبر الواحد
والقياس فيه وفيه نظر لان اجزاء الكافرة لم يثبت بالنص بل بالعقل الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد فكان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع ثبوت الزيادة
وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص وكذا ايجاب عتق الرقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان او بالكفر ولا دلالة للعام على الخاص فلم يكن هذا التقييد نسخا كالاول
الحكم الثالث اذا قطعت يد السارق ثم سرق ثانيا فقطع رجله الاخرى رفع حظر قطعها وذلك الحظر انما يثبت بالعقل جاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم
يسم نسخا **الحكم الرابع** اذا اوجب علينا فعلا او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله وفعل اخر لم يكن هذا التخيير نسخا لانه لم يغير حكما شرعيا لان الحظر في تركه ما
اوجبه علينا الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل لان قوله اوجبت هذا الفعل يقتضي ترتب استحقاق الذم على تركه وهل لا يمنع ان يقوم مقامه
واجب اخر وانما يعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان الاصل انه غير واجب فلو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفا على ان الاصل
نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما عقليا جاز اثباته بالقياس او بخبر الواحد ووافقه المرتضى وفيه نظر لانه اذا اوجبه فاما على صفة التخيير او التضييق
فان كان الاول لم يقتض شيئا وخرج عن الغرض ولانه كان يجب عليه ان يبينه وان كان الثاني فقد حرم عليه الترك وهو حكم شرعي فرفعه يكون نسخا ولان
الامر اما للوجوب فيفيد حظر تركه شرعيا واما الندب فيفيد اولوية الفعل ورفعها رفع حكم شرعي وكذا اذا خير بين شيئين ثم خير بينهما وبين ثالث لما
لو لا لم تم هذا الفعل واجب وحده او قال لا يقوم مقامه لا غيره فان اثبات بدل له فيما بعده يرفع حكما شرعيا لانه قال له واجب وحده صريح في نفي وجوب
غيره فالمثبت لغيره ترفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد والقياس واما التضييق بعد التخيير كايجاب صوم رمضان عقيب التخيير بينه وبين الفدية فقال السيد المرتضى
انه نسخ لان احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي وهو جيد وقيل اذا خير بين الواجب او لا وغيره كان نسخا ولو اثبت بدلا ثالثا وجبا على التخيير لم يكن نسخا وبين
الحكم الخامس الحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لمقتضى الاية اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهدين او الشاهد والمرأتين وان شهادتهما
حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان مخير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وليست
نسخا ومن قال الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا واما ثالثا فقال السيد المرتضى
الشاهد الثاني شرط ولا يمتنع ان يقوم مقام الشرط غيره وان لم يمنع الاية فقبول خبر الواحد لم يكن فيه نسخ لها ثم اعترض على نفسه بان الاية تمنع من اليمين مع
الشاهد للمعنى من حيث كانت اليمين من المدعي تجري مجرى دعواه ثم اجاب بامكان ان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وانه كان لما معا فلان الانكار لا
حكم له والنكول عن اليمين له حكم وان كان راجعين الى قوله وكذا لا حكم لانكاره واسقاط الدعوى واليمين وليمينه هذا الحكم فكذا لا يمنع اذا حلف مع شاهد ان
يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه لا انه تجرد **الحكم السادس** اذا زاد ركعة في الصبح قبل التشهد لم يكن نسخا الركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا الوجوب لهما
لبقاء ه ولا الاجزاء لهما لانهما مجزئتان وانما كانتا مجزئتين من دون ركعة اخرى والان لا يجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة
اخرى ليس برفع الانفي وجوبها ونفي وجوبها حاصل بالعقل فلا يمتنع من هذه الجهة قبول خبر الواحد والقياس واما اذا زيد في الركعة بعد التشهد وقبل التحلل ثم

بكونه نسخا

يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم او بما دونه وذلك حكم شرعي معلوم فلا يثبت بخبر الواحد والقياس اعترض بانه قد كان يحرم الزيادة على الركعتين والتحريم
حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة واجيب بانه يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك بل امكن ان يكون ذلك مستفادا من
دليل اخر فزيادة الركعة على الركعتين ليس بناسخ حكم الدليل الدال على وجوب الركعتين وفيه نظر فان البحث وقع في زيادة بغير حكم الذي يدل عليه والمقتضى للامر
بالركعتين من حيث هو خال من الزيادة من ايجاب الركعتين وتعقيبهما بالتشهد والتسليم يقتضي النهي عن الزيادة فيكون نسخا واعترض ايضا بان النسخ انما
هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما وهو حكم شرعي فيدل عليه معنى الاجزاء الخروج عن عهدة الامر ومعنى الخروج عن العهدة انه لا يجب مع فعلهما شيء اخر
وليس ذلك حكما شرعيا لكونه يعقد نفيا بل هو من مقتضيات النفي الاصلي قال السيد المرتضى هذه الزيادة تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعلها بعد
زيادة الركعة على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن على حكم وكانه ما فعلها او مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع هذه الزيادة لا يكون كذلك
فلا يلزم ان يبقى كل جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب عقلي على
هذا الوجه ومع تماثل الصوم زيادة كانت ناسخة فاما زيادة ركن على اركان الحج غلبين يتبين فيه ان يكون نسخا لا نقضا لا يقضي لكان الحج من بعض اجزائه
الحج من بعض حلال الصلوة والصوم **الحكم السابع** زيادة غسل عضو في الطهارة ليست بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك
العضو وذلك النفي معلوم بالعقل وذلك ابتداء عبادة وكذا زيادة شرط اخر في الصلوة ليست نسخا لوجوب الصلوة واما كونها غير مجزئة بعد ثبوت
الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع فكذا ما يتبعه جاز قبول خبر الواحد فيه من ان
لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي م باضطرار او علمنا صار معلوما من جهة الشرع فلا يجب رفعه بخبر الواحد والقياس
الحكم الثامن قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل يفيد كون اول الليل طرفا وغاية للصيام كما يفيده لو قال اخر الصيام وغاية الليل لان لفظة الى
للغاية وسقط ايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج اوله من كونه طرفا مع ان الخطاب افاده فيكون نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس لان نفي
وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم ورد الخبر باتمام الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن نسخا لان النص لم يتعرض
الليل بالصوم ولا بعدمه وانما نفينا صوم الليل بالاصل وفيه نظر فانه لا فرق بين صوموا النهار وبين صوموا الى الليل ان كل واحد منهما اوجب
الصوم الى الليل وهو اعم من تحريمه بعده وتسويغه فلا نم ان قلنا الحكم فيما بعد الغاية يجب ان يخالفه ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا لقوله
صوموا النهار والتحقيق ان الغاية هنا ان كانت الصوم كان ايجابها بعدها نسخا وان كان لوجوبه لم يكن نسخا **الحكم التاسع** لو قال صلوا ان كنتم متطهرين
جاز ان يثبت شرط اخر في الصلوة بخبر الواحد لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا لا مكان تعدد شرط الحكم الواحد بخلاف اثبات صوم جزء
من الليل لانه يخرج اول الليل عن كونه غاية فاما لو كون الشرط الاخر شرطا لم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي وكذا قوله تع وليطوفوا
بالبيت العتيق مقتضي لوجوب الطواف مطلقا مع الطهارة وبدونها فايجاب الطهارة من قوله م الطواف بالبيت صلوة ليس نسخا لوجوب الطواف
لبقائه ولا الاجزاء لانه لم يدل على وجود الشرط وفي الاول قد كان مجزيا لعدم الشرط الثابت بالاصل والدلالة للامر على عدم الشرط لثبوته بالاصل
منعت الامامية والشافعي من الاجزاء الحديث وابو حنيفة لما لم يسمعه مخالفة الخبر فلا يوجب الطهارة مع بقاء الطواف مجزيا من غير طهارة حيث
اعتقد انه رفع الاجزاء نسخ الكتاب بخبر الواحد احتج القائلون بان زيادة التغريب على الحد نسخ بوجوه الاول ان الجلد قد كان قبل الزيادة كمال الحد
معنيها بعينه فكان التي الزيادة كون الجلد كمال الحد الثاني ان الجلد قد كان وحده مجزيا وبعد الزيادة غير مجز بانفراده فان الاجزاء بالزيادة الثالث
ان الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده والجواب عن الاول معنى انه كمال الحد عدم ضم غيره اليه ومعنى انه بعض
الحد وجوب ضم غيره اليه فقولهم هذه الزيادة نسخ لانها صيرت الجلد بعض الحد الواجب فعلى معناه ان كانت الزيادة نسخا لانها زيادة فمعنى الجواب شيء
واحد وايضا الكل والبعض من احكام العقل دون الشرع اعترضه ابو الحسين بان الكل والبعض في الجملة يعلمان بالعقل اما كون الشيء كل الحكم الشرعي او بعضه
فانما يعلم بالشرع وفيه نظر فان الكل والبعض مطلقا الى الشيء اضيفا سواء اضيفا الى الحكم الشرعي او غيره من احكام العقل ولا يصيران شرعيين باعتبار
اضافتهما الى الحكم الشرعي وعن الثاني ان معنى عدم الاجزاء وجوب ضم شيء اخر اليه فيعود الى تحليل الشيء بنفسه وايضا لو كانت زيادة التغريب نسخا الجلد
ان يقيد وجوده الا الى بدل وهو غير ممكن هنا اعترضه ابو الحسين بانه ليس بجواب بل هو استيناف دليل وهو مع ذلك غير صحيح لان النسخ هو الازالة
فالخصم يقول فلم يجوز ان اللا اجزاء الثمانين لا الى بدل اصلا وقد يجوز ازالته الى بدل غير الثمانين وقد يجوز ازالته بزيادة على الثمانين ولا يجوز ازالته بالزيادة
على الثمانين الى بدل الثمانين لانه مع قولنا زيادة على الثمانين اثبات الثمانين واسقاطها الى بدل متناقض وعن الثالث بان رد الشهادة انما تعلق
بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بفعل ساير الكباير سلمنا لكن زيادة التغريب قد نسخ تعلق رد الشهادة بالجلد لا انه نسخ الجلد سلمنا لكن رد الشهادة

يتعلق بما هو حد فتغير الحد الى زيادة او نقصان لا يمنع تعلق رد الشهادة بما هو حد كما ان تغير العدة بزيادة او نقصان لا يمنع تعليق احكامها ومعلوم ان
الفروض لو كانت خمسا لتوقف قبول الشهادة على ادائها فلو زيد فيها لتوقف على الفرض السادس ولم يوجب نسخا اعترضه ابو الحسين بانه لو زيد في مدة العدة
لكان نسخا لتعلق احكامها بالمدة المزيد عليها ولو زيد في الفرائض اخر لنسخ تعلق قبول الشهادة باداء تلك الفرائض وحدها الا انه يكون نسخا للفرائض
الحادي عشر وان النقصان هل هو نسخ ام لا اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وكالو نسخ سنة من سنن العبادة كسنة
ستر الراس والوقوف على يمين الامام لكن اختلفوا في انه نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب ابو الحسين البصري
وابو الحسن الكرخي الى انه لا يكون نسخا للعبادة سواء كان المنسوخ جزءا من مفهوم العبادة كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا كالوضوء وذهب
قوم من المتكلمين الى انه نسخ للعبادة مطلقا واليه مال الغزالي ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول القاضي
عبد الجبار وقال السيد المرتضى ان كان ما بقي من العبادة بعد النقصان لو فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهو نسخ كما
لو نقص من الصلوة ركعة وان لم يكن كذلك لم يكن نسخا كالو نقص من الحد عشرين والحق الاول لنا ان المقتضي للكل كان متناولا للجزء بمعنى تعاقب وجوب
احدهما الا ان نسخ الجزء الاخر كسائر ادلة التخصيص ولان نسخ الوضوء ليس نسخا لصحة الصلوة لان النسخ رفع الاحكام دون صحة الافعال
فالحكم من احكامها البقاء وجوبها واجزاؤها وكونها عبادة ثم الزايل نفي الاجزاء مع فقد الطهارة فانه تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ ركعة
ليس نسخا للباقي الركعات لان النسخ لا ميتا و لصحة الفعل ولا الوجوب من باقي الركعات ولا لكونها شرعية ومجزية لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تاخير
التشهد ومنع اجزائها من دون الركعة فان كانت الركعة لما نسخت اوجب علينا اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة
واجزاء الصلوة مع الركعة فذلك حكما شرعيا جاز ان يكون رفعه نسخا لا للعبادة بل للمرتفع خاصة وهي الاحكام المذكورة التابعة للركعة الباقية وهي
مغايرة لنا انها لو نسخها مغاير النسخ تلك الذات اذا احتج المقتضي بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لا انه نسخ البعض وابقاء الباقي فان الركعتين
الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والاتيان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كالو نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين والجواب
ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل فهو مسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وان اردت انها
ليست بعضا من الثلاثة فهو غير مسلم قوله والاتيان من صلى الصبح ثلثا فات بالواجب وزيادة قلنا وان لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى فقد
في وجوبها الى ورود امر به على وجوبها فهو خلاف الاجماع واتمام جميع الصبح عند الاتيان بثلث لاخلال ما ليس من الصلوة فيها **تذنيبات الاول** نسخ
الطهارة بعد ايجابها غير مقتض لنسخ الصلوة عند السيد لعلمه لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه من قبل فلو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة
لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ما ماء الطاهر منه وما النجس موقوف على البيان وقد
يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغيير الى نسخ الطهارة بخلاف نقصان الركعة لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو فعلت
على الحد الذي كان يفعل عليه من قبل لم يجز فجعلناها منسوخة الثاني نسخ القبلة قال الكرخي انه ليس بنسخ للصلوة وبه قال ابو الحسين البصري
وقال قاضي القضاة انه نسخ لها وان كان نسخ الشرط المنفصل عنه ليس نسخا للشرط وفصل المرتضى جيدا فقال ان نسخ بالتوجه الى جهة اخرى كالتوجه
الى بيت المقدس نسخ بالكعبة كان نسخا للصلوة لانه لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حد ما كان يفعله اولا لم يكن له حكم وكان وجوده في الشرع
كعدمه وان اسقط وجوب التوجه اليها وخير في اعداها من الجهات لا يستحال الاخلال الصلوة من توجه الى جهة ما فان حرم عليه التوجه الى الجهة
الاولى كان نسخا للصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يفعلها اولا لم يجز فصارت منسوخة وان نسخ وجوب التوجه بان خير في جميع الجهات
لم يكن نسخا للصلوة لانه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة واما نسخ الفضيق بالتخيير الثالث قال الكرخي نسخ صوم
عاشوراء ليس نسخا للصوم اصلا وقال عبد الله ان ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه لا يجعله النسخ مثال لله لما جاز صوم عاشوراء انه
غير منسخة لم يكن ذلك منسوخا ويجب مثله في شهر رمضان وقال ابو الحسين ان نسخ صوم عاشوراء نسخ للصوم لعدم وجوب الصوم في غير ذلك اليوم
فرفع وجوبه فيه يقتضي رفع وجوبه على الاطلاق لانه لم يبق وقت احكام الصوم واجبا فيه فلو قيل لا تصلوا في هذا اليوم ثم قيل لا تصلوا فيه وصلوا
في يوم غيره كانت الصلوة الاولى قد نسخت وتوجه الينا ايجاب عبادة اخرى بامر اخر فكذا صوم عاشوراء برمضان كانت جملة الصوم قد نسخت ولم
يبق شروطه ولم يجب ان يكون شرط الصوم الثاني هو شرط الصوم المنسوخ لامكان اختلاف العبادات في الشرط وقول ابي الحسن الكرخي النسخ تناول
الوقت ليس بصحيح لان النسخ يرفع احكام الافعال دون الاوقات **المقصد التاسع** في الاجماع وفيه مقصود **الاول** في ماهيته وتحققه وكونه حجة وفيه مباحث
الاول في ماهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين الاول العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل

وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة
لا يكون نسخا للعبادة كالواجب
الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما صح

ويصدق بهذا

ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع على الواحد اطلق الاتفاق في اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما في البن والتمر فقولنا اجمعوا
على كذا معناه صاروا ذا جمع عليه فالاتفاق كل طايفة على اي امر كان يصدق عليه اسم الاجماع واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال النظام هو كل قول
قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقة المشهور من تحريم مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد فانه
لا يسمى في الاصطلاح اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله خاصة على امر من الامور الدينية وهو يشعر بعدم انعقاد الاجماع
الى يوم القيمة فان امة محمد صلى الله عليه وآله كل من تابعه الى يوم القيمة وكل موجود من عصر فانه بعض امته سلمنا لكن لو عني انقراض العلماء في عصر من الاعصار
واتفق عوامهم على امر ديني كان اجماعا شرعيا وليس كذلك لان منعه سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على
القول والفعل الدالين على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وقلنا على امر من الامور ليدخل الشرعية والعقلية واللغوية ويرد
عليه ما ورد على الغزالي وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع وانما شرطنا
قول العامي قلنا عوض اهل الحل والعقد بالمكلفين فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والتقرير وقولنا جملة اهل الحل والعقد يخرج البعض والعامة
وقولنا من امة محمد يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرايع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار ليدخل فيه اجماع اهل كل عصر وقولنا على حكم
واقعة ليندرج فيه الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية **الثاني** في تحققه المشهور ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما فيعتقده
فيتفق الاراء على ذلك فيتحقق الاجماع ومن الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاستحالة اجتماعهم في الساعة الواحدة على ماكول واحد
وكلام واحد وكما ان اختلاف العقلاء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات وهو خطأ فان اتفاقهم انما يمتنع فيما يستوي فيه الاحتمال كالماكول
المعين والكلمة المعينة اما ما يوجد فيه الرجحان فقام دلالة او امارة ظاهرة فهو غير ممتنع كالاجماع على نبوة محمد ومن ويجاب شرعه وانقياد
طوايف المسلمين كلها على من مدين مع انتشارهم وتعددهم مع ان اكثر اقوالهم صادر عن الامارات وقيل الاتفاق ممكن لكن العلم به محال لانه ليس وجدانيا
للعلم الضروري بان العلم باتفاق امة محمد على حكم ما ليس كالعلم بالشبع والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظريا اذ لا مجال للعقل النظري فيه فان
فلا يتات بديا ولا بد من الحس او الخبر ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير والاخبار عن كلامه انما يمكن بعد معرفته فيمتنع الحكم باتفاق الامة قبل
معرفة كل واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا وغربا وبعضهم ابناء في مطمورة لا يعلم وفي دار هم ان العلماء الذين بالمشرق لا نعلم اعلام المغرب فضلا
العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل سلمنا العلم بكل واحد لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع لاحتمال
ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية او لامر آخر سلمنا معرفة كل قول معتقد لكن يحتمل رجوع اهل كل بلدة عن قولهم بعد الخروج عنهم الى غيرهم قبل
فتوى اهل البلدة الاخرى ومع ذلك لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا انقسام الامة قسمين وافتى احدهما بحكم والاخر بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا وبالعكس
لم يحصل الاجماع ولو اتفق اجتماعهم كلهم في بلدة ودفعوا اصواتهم دفعة واحدة بافتاء ذلك الحكم لم يفد العلم بالاجماع مع امتناع هذا الفرض لاحتمال
ان يكون بعضهم مخالفا وخاف من مخالفة الجمع العظيم او خالف وخفي صوته والجواب يبطل ما ذكرتم بالعلم الضروري باعتراف المسلمين بنبوة محمد
ووجوب الصلوة الخمس واتفاق الشافعية على ابطال البيع الفاسد والحنفية على انعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها حاصلة هنا وبالعلم بان الغالب
على بلاد الفرس والعرب الاسلام والغالب على بلاد الهند الكفر وان كنا ما لقينا كل واحد من ساكني هذه البلاد لا نا نقول المسلمون هم المعترفون بنبوة
محمد فقولكم يعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد فقولكم يعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد يجري مجرى ان يقال يعلم ان القائلين بنبوة محمد اتفقوا
على القول بنبوته وان عنيت بالمسلمين غير ذلك منعنا القطع بان القائل بذلك قائل بنبوة محمد ونمنع القطع بان كل من قال بنبوة محمد قال
بوجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وان كنا نعترف بحصول الظن فان الناس قبل المعرفة بالمقالات الغريبة يعتقدون جزما ان ما بين الدفتين
كلام الله تعالى ثم بعد الوقوف على المقالات يوجد فيه اختلاف كثير نحو ما روي عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وانكر
قوم من الخوارج كون سورة يوسف من القرآن ونقل عن جماعة من قدماء الشيعة ان القرآن غير وبدل فيعلم من هذا انا قد نعتقد في الشيء انه
مجمع عليه اعتقادا قويا لكن لا يبلغ ذلك الاعتقاد حد العلم ولا يرتفع عنه الظن والعلم باستيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد مستفاد من التواتر
وما يتبين معرفة حال الاكثر ومعرفة حال الكل فان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام في محالها وعلية المسلمين ولا يقطع بنفي غير المسلم ظاهرا
وبالمناصبة وقال الغزالي والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على
التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه

الثالث في ان الاجماع حجة هذا هو المشهور عند اكثر الناس ومنع منه النظام والخوارج وقالت الامامية انه صواب لان الاجماع يعني انه اتفاق الامة والمؤ
والعلماء بنا براي في اجماعهم وعلى كل الاقسام فلا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه سيد الورى والامة والعلماء فالاسم مشتمل عليه ولا ينعقد
بدونه وما يتفق ابدا المعصوم فانه حجة وصواب وحق لا باعتبار الاجتماع بل باعتبار اشتماله على قول المعصوم ولو انفرد كان قوله حجة وانا قلنا ان
قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لا اجماعا قولها لطالبا فرق قالوا انه تعالى علم ان جميع هذه الامة لا يتفق على خطأ وان جاز الخطأ على كل واحد بانفراده فللاجماع
تاثير واحتجت الامامية على انه حجة بان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم فيكون الاجماع حجة اما الاولى فلان كل زمان لا يخلو عن امام لانه لطف
للعلم الضروري بان الخلق مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبايح ويحثهم على الواجبات يكون حالهم في الاتيان بالواجبات والانتهاء عن القبايح اتم
من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس واللطف واجب لانه يجري مجرى التمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف ولما كان التمكين واجبا كان اللطف كذلك وانما
قلنا انه يجري مجراه لان الواحد منا اذا دعى غيره الى اكل طعامه وكان غرضه نفعه وبقي عليه الى وقت التناول وعلم انه لا يطيعه الا اذا استعمل معه
نوعا من التواضع فان ترك ذلك النوع يجري مجرى رد الباب عنه ومنعه من الدخول وايضا لو لم يجب فعل اللطف من المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة
لعدم الفرق بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عنده الواجب فيثبت ان اللطف واجب وانه لا بد في كل زمان تكليف من
امام ويجب ان يكون معصوما والا لزم التسلسل لان العلة المحوجة الى الامام صحة القبيح عن المكلف وامكانه فلو كان الامام كذلك لافتقر الى امام
اخر فيثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم فكان الاجماع حجة لانه مهما اتفق قول العلماء على حكم فلا بد وان يوجد في اثناء قولهم قول ذلك
المعصوم لانه سيد العلماء وقوله حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق وظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم
بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة ثم ان اجماع امتنا حجة والاعتراض لا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبايح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب
اليها ما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس لانكم تدعون انه تعالى ما اخلى العالم قط من رئيس فقولكم وجدنا العالم متى خلا من رئيس حصلت المفاسد باطل لانهم اذا لم
يجدوا العالم خاليا كيف يمكنهم قول انا وجدنا العالم متى خلا من الامام حصلت المفاسد بلى الذي جربناه ان الامام اذا كان خايفا حصلت هذه المفاسد
لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول لم يعرف اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود رئيس قاهر
الاول ثم والثاني مسلم واستقراء العرف انما يشهد بالثاني لان الانزجار انما يحصل من السلطان القاهر دون الضعيف بل الغايب الذي لا يعرف في الدنيا
خبره لا يحصل الانزجار به وانتم لا توجبون الاول بل الثاني وهو غير لطف لا يقال نحن في اثبات اصل الامام ولا نتكلم الان في التفصيل وسبب استتاره ظلم
فانه لو امن لظهر وانزجر الناس عن القبايح فلما اخافوه كان الذنب منهم لانا نقول ادعيتم وجوب نصب امام كيف كان سواء كان ظاهرا او مخفيا لانه
لطف لان الخلق معه اقرب الى الطاعة وهذه المقدمة لا تتم عند وجود امام كيف كان بل عند امام قاهر فيجب اثبات التفاوت بين حال الخلو عن امام كيف
كان وبين وجوده سلمنا التفاوت بين حال الخلو عن امام كيف كان وبين وجوده سلمنا التفاوت لكن نصبه انما يجب لو خلا عن جميع جهات القبح فلو اشتمل على
جهة من وجوه القبح لم يجب نصبه لانه يكفي في قبح الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة من جهات الحسن ما لم
يخل عن كل جهات القبح فيجب عليكم الدلالة على خلو نصبه عن جميع جهات القبح ولا يكفي جهة الحسن لا يقال لو قدح ما ذكرتموه في كون الامام لطفا لقدح في كون
المعرفة لطفا لان دليل كونها لطفا هو انها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبايح العقلية ولم يوجب احد بيان خلوها عن كل جهات القبح ولان
ذلك يفضي الى سد باب القطع بوجوب شيء عليه تعالى لانه كل ما يدعي فيه كونه لطفا لقيام الاحتمال فيه ولانه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل
عليه يجب نفيه ولان جهات القبح محصورة في كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غير ذلك من الوجوه وهي منفية عن الامام لانا نقول هذا الاحتمال ان
تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضعين ولا يحكم بسقوطه لتعذر الجواب عنه وان حصل الفرق بين الامامة بطل القياس ثم الفرق ان معرفته
تعالى لطف يجب علينا فعله ويكفي في الايجاب علينا العلم باشتمال المعرفة على المصلحة وعدم العلم باشتمالها على المفسدة لانه يفيد ظن انتفاء المفسدة و
الظن في حقنا قايم مقام العلم في اقتضاء الفعل اما الامامة فهي لطف يوجبونها على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب عليه تعالى ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع
المعلومات فيجب اثبات خلو الفعل من جميع جهات القبح حتى يمكن ايجابه عليه تعالى ونحن لا نقول في فعل معين انه لطف فيجب عليه تعالى لقيام الاحتمال فيه
بل نقول كل ما يكون لطفا في نفسه فانه يجب على الله تعالى فعله فيندفع الاحتمال وما لا دليل عليه في نفس الامر لا يجب نفيه فضلا عما لا دليل عليه دليلا
يوجب على العوام في اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها ومنع ايضا عدم دليل في نفس الامر فلعله وجد ولا نعلم به ولا يكفي تحققه وما وجدت لان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ويمنع انحصار وجوه القبح فان قبح صوم اول اليوم من شوال الامر حيث كونه ظلما ولا جهلا ولا كذبا ولا بحيث هنا مثله
بوجوب تعيين جهة المفسدة في القبح في كونه لطفا لكن هنا جهتان الاول لعقبه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام

وعدمه

وعند عدمه يتركه لا للخوف بل لقبحه ولا ينتقض بترتب العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب لانه
لا يلزم من قولنا ترتب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام غير مقتضى لها لجواز اختلاف احالتهما وبيانه ان ترتب
العقاب على فعل القبيح انما يعلم بالشرع فقبله يجوز ان يكون مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء هذه المفسدة فان قلتم يجوز قبل ورود
الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء المفسدة صار وجوب نصب الامام شرعيا الثاني فعل الطاعة وترك
المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند وجوده فيكون نصبه سببا لنقصان الثواب فيمنع حسنه فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف
لكن في كل الازمنة او في بعضها لم لا يجوز ان يوجد قوم يستنكفون عن طاعة الغير ويعلم تعالى انه لو نصب لهم رئيسا قتلوه واذا لم ينصبه امتنعوا عن
القبايح فيكون مفسدة وهذا وان كان نادرا لكن كل زمان يحتمل ان يكون ذلك النادر فيمتنع الجزم بوجوب نصبه في شيء من الازمنة لا يقال
الاستنكاف انما يحصل من رئيس معين وكلامنا في المطلق ولان هذه مفسدة نادرة والمفاسد حال عدم الامام غالبة والغالب اولى بدفعه لانا
نقول قد يتفق الاستنكاف من المطلق كالمعين ثم اذا كان الاستنكاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة فاذا لم يحصل المطلق الا في ذلك المعين
كما هو قولكم في تعيين الائمة كان ذلك مفسدة ايضا وهذه المفسدة وان ندرت الا ان كل زمان يحتمل ان يكون هو فلا يحصل قطع بوجوب نصبه في زمان
ما سلمنا كونها لطفا في جميع الازمنة لكن جاز ان يقوم غيرها مقامها في اللطفية فلا يتعين للوجوب وبيان الاحتمال الكر بوجوب العصمة لئلا يلزم
التسلسل للامام لطف غير الامام يحصل به الانزجار عن القبايح واداء الواجبات فاذا جاز ان يكون له لطف مغاير للامامة جاز للامة ذلك سلمنا
كون الامام لطفا لطالبي النفع لكن في المصالح الدنيوية لا الدينية لان منفعته حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج والتغالب وكل ذلك دنيوي
وتحصيل الاصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى وفي اقامة الصلوات واخذ الزكوات وهي مصالح شرعية لا يجب عقلا بما هو لطف فيه اولى بعدم الوجوب
العقلي لا يقال انه لطف في المصالح الدينية العقلية لان تكرار ردعهم عن القبايح وامرهم بالواجبات يمرن النفوس عليها فيؤدي الى ترك القبايح لقبحها
وفعل الواجبات لوجه وجوبها وهي مصالح دينية لانا نقول يمنع بقاء تحال الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الامام فان عند وجوده ربما وقعت احوال
القلوب على ما ذكرتم وربما صادفت بالضد لانهم اذا يعصونه بقلوبهم ازداد المفسدة فربما اقدموا على فعل الواجب وترك القبيح للخوف خاصة وبالجملة
فحال الخلق انما يتفاوت في المصالح الدنيوية او الشرعية دون العقلية سلمنا انه لطف لكن يمنع ان كل لطف واجب وجريانه مجرى التمكين
لا يفيد اليقين ويمنع مساواته للتمكين وترك التواضع لا يقبح في الارادة على الاطلاق لاختلاف الارادات فيجوز ان يريد منه اكل طعامه ارادة لا يبلغ
تقبيله له لو لم يفعل الاثم وجاز ان يبلغ فترك القبيل يقبح في الثانية لا الاولى فلم قلتم انه تعالى اراد الطاعات ارادة بلغت حد فعل اللطف فان التكليف
تفضل فلا يجب عليه ان يأتي باقصى مراتب التفضل وفرق بين فعل المفسدة وترك اللطف فان الاول اضرار فيقبح والثاني ترك نفع فلا يقبح سلمنا وجوب
اللطف لكن المحصل او المقرب مع نظر فلم قلتم ان الامام لطف محصل فانه لا يمكن القطع بان عند وجود الامام يفعل الانسان الطاعة ويجتنب المعصية
نعم يكون اقرب ويمنع وجوب اللطف المقرب على الله تعالى والضيف انما يجب عليه التواضع لو علم او ظن الاجابة معه ولو علم عدمها لم يحسن منه
التواضع فضلا عن وجوبه لكن لا يعرف وجود زمان فيعلم تعالى ان الامام لا يكون لطفا محصلا فلا يجب نصبه فيه سلمنا وجوب اللطف مطلقا لكن اذا
امكن لا بد منه فلو علم الله تعالى ان كل مخلوق في ذلك الزمان يكفر او يفسق لم يمكن خلو المعصوم فيه فلم قلتم انه لا يحسن التكليف واذا حسن التكليف في
ذلك الزمان حينئذ فلعل كل زمان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكن القطع بوجوب الامام في شيء من الازمنة والتواضع انما يجب على الضيف لو كان مقدورا
ولو لم يكن حسن طلب تناول الطعام من دون التواضع سلمنا لكن كل ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين ثم ينتقض الدليل بالقضاة والامراء
فانهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق اقرب الى الصلاح ولو وجد في كل بلد امام معصوم كانوا اقرب ايضا ولو كان الامام عالما بالغيوب قادرا
على التصرف في الشرق والغرب والسماء والارض لكانوا اقرب ولو كان بحيث اذا شاء اختفى وطار مع الملائكة اشتد خوف المكلفين منه لان كل واحد
يظن انه معي وان كنت لا اراه ولا خلاص من هذه الالزامات الا بان يقال هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة
خفي فلم يجب عليه فعلها او يقال انها وان خلت عن جميع المفاسد لكن لا يجب عليه فعلها وكل واحد من هذين قائم فيما ذكرتموه سلمنا لكن لم لا يجوز انه معصوم
قوله والا افتقر الى لطف اخر قلنا نعم ويجوز ان يكون هو الامة فان الاجماع وان لم يثبت بعد كونه حجة لكن جاز ان يكون حجة فجاز ان يكون الامام
لطفا لكل واحد من احاد الامة ومجموع الامة لطف للامام ولا يكفي في عدم عصمة مجموع الامة الطعن في ادلة الاجماع سلمنا عصمته لكن
نمنع اشتمال الاجماع على قوله لعدم العلم باتفاق كل واحد من الامة بحيث لا يشذ منهم احد على القول به سلمنا انه حجة لكن يجوز منهم التقية و
الافتاء بالباطل عند الخوف فجاز ان يخاف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح فقاطعهم على معتقدهم مع الهاشميين والاموية والانصار

التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصاره فاما اجاز الخوض في هذه الصورة جوابه ان في الرجل الواحد مع العلم انه اقرب والجواب ان انكار كون الخلق مع الى شى اذن الى الطاعة يجري مجرى انكار السوفسطائية لانه معلوم بالوجدان ولا يرتفع الحكم بذلك ممنوع الخلو بل من منه وتقديره وترتيب الحكم عليه ثم خلو بعض الاصقاع ويلتمس عليه ونحن نوجب السلطان القاهر وقد يمكن الامة اخطانت اخافة فاللطف الذى يجب عليه تعالى فعله والذى يجب على الامام من ظهوره وقبول ما يلقى به فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره فلا يلزم والانزجار يحصل مع الاختفاء لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره وملك الحال فينزجر بل نمنع الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وجهات القبح منتفية هنا لانها معلومة لنا لانا مكلفون باجتنابها فيستحيل وجود وجه قبح لا نعلمه ولا شك في انتفاء وجوه القبح عن الامامة فثبت المصلحة خالصة ولان المفسدة اما ان يكون لازمة للامامة او مفارقة لها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لقبح نصبها في وقت ما من الاوقات وهو باطل بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما واما الثاني فلان العاقل يجوز زواله فيقع خلوص جهات المفاسد فيجب نصبه وكل من اوجب نصبه في وقت ما من الاوقات على الله تعالى اوجب نصبه دائما ولانه تعالى نص منه ثم نصب الامام لتجويز المفسدة يمنع منه الاصحاب وهم يقولون بوجوبه على الامة ولما كان الغالب على البشر الفساد والعاصي عدم الامام مقتضيا لكثرته و انتشاره واستمراره ووجوده مقتضيا لقلته وانقطاعه ثم بتقدير الانزجار عن المفاسد والانقياد الى الطاعات الى ان يصير ملكة راسخة ويتمكن في النفس الى ان يبلغ الحد والاعتياد الى الغايات دون الخوف ويمنع كونهما اشق فمن عدمه سلمنا لكن هذا الشاق غير لا يقتضي مفسدة بل يوجب بعض المصالح وعدم الامام يقتضي فسادا عظيما ما فعدم انقياد الامة في بعض الازمنة المعقولة لا يخرج المقتضي عن مقتضاه فهو المصلحة الناشية عن نصبه ووجوب لطف الامام لا يخرج الامام عن انحصار اللطف فيه للعمل لو كان في وقت من الاوقات لعرف ولفعله تعالى وبعضه الامة غير ممكن في الحكمة لئلا يبطل التكليف وايضا لا يخرج الامام عن كونه لطفا فيجب هو او غيره من الالطاف القائمة مقامه وكل من قال بوجوب احدهما قال بوجوب نصب الامام عينا ومنع من بالعالم الى الصلاح التبين مع وجود الامام مع مكابرة وكون اللطف كالتمكين ليس بقياس بل هو حكم بالتساوي بينهما لاتحادهما في المعنى والارادة المفوضة جانبه فيستتبع وجوب التوابع والله تعالى يريد ارادة جازمة ارشاد العالم وامتثال الاوامر ونواهيه فيجب نصب اللطف لمكان التمكين والالات ونحن نوجب اللطف المقرب لحصول الغرض وفرض كون كل الامة في زمان ما مع التكليف محال لوجوب الامام فيه وفساد القضاة والامراء يجبر بالامام والخوف منه والمراجعة اليه بخلاف ما فرضتم حال الامام فلهذا اوجبنا عصمته دون عصمتهم وكما يجب تمكين كل واحد من الامة من فعل ما به وتعلم الغيب وتصعد الى السماء ويطير مع الملائكة لا يجب الامام ذلك والفرق بينها وبين نصب الامام ظاهر والاجماع لا يجوز ان يكون لطفا لانه اذا جاز على كل واحد الخطاء جاز على المجموع للعلم القطعي بان القرينة لا تقدم بجامعة الغير فكما جاز الكذب مع انفراده جاز مع الاجتماع ومنع اشتمال الاجماع على قوله مع التسليم وهو مطلقا فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد عن صنه وحمله على التقية لكن لانا فرضنا موقع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لا نتم عليهم في احد العلة

الرابع في حجة الجمهور على كونه حجة احتج الجمهور على كون الاجماع حجة وانه يخرج الامة معصوم مع انتفاء عصمة كل واحد منهم بوجوه الاول الحجة الشافعي وهي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيشركان في التحريم لقبح الجمع بين الحرام والحلال التوعد على فلا يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وهو عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبا لا خروج عن القسمين والاعتراض من وجوه الاول لا نم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا لجواز اشتراط التحريم بمشاقة الرسول لا مطلقا ولا يلزم ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لاباحة الشرب مطلقا ومعنى الاية انا ما اتبع غير سبيل المؤمنين مرادا عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيلهم واجبا عند المشاقة والثاني باطل لان المشاقة السبب في المعصية كيف كانت والاتيان كل عاص مشاق له بل هي الكفر وتكذيبه واذا كان كذلك لم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لان العلم بحجة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لانا نقول لا نم ان تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم وجوب اتباع سبيلهم عندها لثبوت الواسطة وهي عدم الاتباع ويمنع استلزام وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة انها لا يحصل الا مع الكفر لانها مشتقة من كون احد الشخصين في شق والاخر في اخر ويكفي فيه مطلق المخالفة وان لم يبلغ حد الكفر سلمنا ان المشاقة لا يحصل الا مع الكفر لكن لا ينافي الكفر تمكين العمل بالاجماع لان الكفر قد يكون بالجهل بمصدق قدم ثم فقد يكون بغيره كشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي ص مع الاقرار بصدقه ونبوته وانكاره تعنتا باللسان مع العلم بكونه نبيا فكل ذلك لا ينافي العلم بوجوب الاجماع سلمنا المشاقة لم قلتم انها مانعة من التكليف فانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن بانه لا يؤمن وكذا في قوله تعالى ان الذين

كفروا سواء

كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك كانوا مكلفين بالايمان ومن جملته تصديقه في هذا الخبر الثاني الاية انما تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر المشاقة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف الاتباع فيجب اشتراط التبين في التوعد على الاتباع تحقيقا للعطف واللام في الهدى للاستغراق فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملته الدليل الذى ذهب المجمعون الى الحكم باعتباره فينتفي فايدة الاجماع ولانه من قال لغيره اذا ظهر لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ظهور صدقه في قوله بغير قوله فكذا هنا يجب ان يكون تبين صحة اجماعهم بغير اجماعهم واذا تحقق التمسك بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحة ما اجمعوا عليه سقطت فايدته الثالث منع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين لان لفظي الغير والسبيل ليسا للعموم سلمنا العموم لكن يسقط الاستدلال لانه يصير التقدير كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين استحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب بل الاية تدل على المتابعة في البعض وهو حق فانه يعم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير سبيل المؤمنين وهو السبيل الذى صاروا به مؤمنين والذى يغايره هو الكفر فمفهوم الاية ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين كمفهوم قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وهو المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين فلا يعم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شيء حتى في المباحات كالاكل والشرب وايضا الاية نزلت في رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض المنع من الكفر الرابع لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذى يحصل فيه المشي وليس مرادا اجماعا فيبقى مجازا اذ ليس بعض المجازات اولى من بعض فلا يمكن جعله مجازا عن اتفاقاتهم محتجا على الحكم لعدم المناسبة بين الطريق المسلوك واتفاق الامة على حكم شرعي ومن شرط المجاز المناسبة سلمنا لكن يجوز جعله مجازا عن الدليل الذى لاجله اجمعوا لان اجماعهم ان لم يكن عن دليل كان خطاء وان كان عن دليل حصل سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فليس حمله على الفتوى اولى من حمله على دليل الفتوى بل هذا اولى للتناسب بين الدليل والطريق فان الحركة الفكرية في مقدمات الدليل موصلة الى المطلوب كما يوصل الحركة البدنية في الطريق المسلوك الى المطلوب فتقتضي الاية وجوب اتباعهم في سلوك طريقهم الذى لاجله اجمعوا عليه وهو الاستدلال بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده حجة الخامس لا يمكن حمل من على العموم ولا لفظ المؤمنين والا لم تتطرق التخصيص الى الاية لعدم دخول العوام والصبيان والمجانين في الاجماع السادس لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم لان لفظ غير وان استعمل في الاستثناء لكنه في الاصل للوصف وهنا الواسطة وهي ترك الاتباع ولا يلزم من ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك اتباع سبيلهم اتبع غير سبيلهم لانا نقول شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لا لاجل ان غير المؤمنين تركه لم يتبع غير سبيل المؤمنين اما من تركه لا لانه دليل على وجوب ذلك الترك لكنه لما لم يبن على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم يكن متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد السابع يمنع دلالة الاية على متابعة المؤمنين في كل الامور لوجوه الاول لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لانتقض الاباحة الثاني اهل الاجماع مثلا كانوا جازمين بجواز البحث عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وعمله بمقتضاه فلو وجب اتباعهم عاما لزم اتباعهم في النقيضين لا يقال الاجماع الاول كان مشروطا بعدم الاتفاق على حكم واحد فاذا اتفقوا زال الشرط للاجماع الاول لزوال الشرط لانا نقول المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم اشتراط تجويز وجود الشيء بوجوده ولانه لو جاز اشتراط احد الاجماعين جاز اشتراط الاخر وهكذا فلا يستقر اجماع ما الثالث الاجماع ان لم يكن عن دليل كان خطاء فلا يكون حجة وان كان عن دليل لم يكن هو الاجماع لانه اما نفس حكمهم او نتيجة حكمهم ودليل الحكم متقدم عليه وعلى نتيجته واذا كان غير الاجماع وجب اتباعهم في الاستدلال على الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع بغير سبيلهم فاذن تعميم المتابعة يستلزم التناقض فنحن نقول بالمتابعة في البعض وهو الايمان لوجهين الاول ان الاية تقتضي اتباع سبيل الصالحين فيما به صاروا صالحين الثاني حمل الاية عليه يقتضي كون ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حمل على الحكم الشرعي كان فيما سيصير سبيلا لهم لعدم تحققه في حيوة الرسول ص فالحمل على الاول اولى الثالث لو قال السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل اهل الثغور متظاهرين بطاعة الوزير فهم منه سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر سبيل الثامن لفظ المؤمنين جمع معرف باللام الجنس فيفيد الاستغراق ولان اجماع البعض غير معتبر اجماعا ولان اقوال الفرق متناقضة وكل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيمة فلا يكون اجماع كل عصر حجة لانه ليس المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون لان من لم يوجد ليس بمؤمن لانا نقول لو اوجد اهل العصر الثاني لم يكن اهل العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على اهل الثاني التاسع الاية نزلت في زمن الرسول ص فيكون الاية مختصة بمؤمني ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة والتمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول ص فما لم يثبت بقاء الموجودين عند نزول هذه الاية الى بعد وفاته واتفاقهم لم يدل الاية على صحة ذلك الاجماع لكنه غير معلوم في شيء من الاجماعات بل المعلوم خلافه لموت كثير منهم في حيوته ص العاشر لا يمكن ارادة كل

المؤمنين في كل عصر لعدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين بل بعض مؤمني كل عصر وهو المعصوم الحادي عشر الايمان عبارة عن التصديق القلبي
وهو خفي منا فكيف يعلم كون المجمعين مصدقين ولا عبرة بتصديق اللسان لجواز كفرهم بالقلب واذا جهلنا ايمانهم لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على
المعتزلة ايضا القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لانه غير معلوم ايضا ولان الامة اذا اجتمعت لم يعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بصدقهم في ذلك الحكم
اذ لو جوزنا خطاهم وان يكون كبيرة جوزنا خروجهم من استحقاق الثواب واسم الايمان فاذن لا يعرف ايمانهم الا بعد معرفة كون حكمهم صوابا فلو استفيد
كونه صوابا من اجماعهم دار لا يقال يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان مثل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن لانا نقول اسم المؤمن على
المصدق بلسانه مجاز فان جاز حمله عليه جاز ان يحمل على اخر وان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما لو
قال اتبع سبيل الصالحين اراد اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين لا وجوب اتباع سبيل من يعتقد كونه صالحا الثاني عشر دلالة الاية
على الاجماع ظنية لما تقدم من ان دلالة الالفاظ ظنية والمسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالظني ولا يمكن جعل المسئلة ظنية لان احدا لم يقل ان الاجماع
المنعقد بصريح القول ظني بل بعضهم نفى كونه دليلا اصلا وبعضهم جعله قطعيا فكونه ظنيا قول ثالث لم يقل به احد والجواب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع
بعمومات الايات والاخبار واجمعوا على ان منكر ما يدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان عن تاويل ثم يقولون ان الحكم الذي دل عليه الاجماع ويكفر
مخالفه او يفسقه فجعلوا الفرع اقوى من الاصل الثالث عشر المعارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فالايات الدالة على منع كل الامة من القول
الباطل والفعل الباطل كقوله وان تقولوا ولا تاكلوا اموالكم والنهي انما يتوجه عن المتصور واما السنة فوجوه الاول قوله لا تقوم الساعة الا على شرار
امتي والثاني لم يذكر معاذ الاجماع ولو كان دليلا لما تركه ولبينه لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة الثالث قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم
رقاب بعض الرابع قوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا الخامس قوله تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى السادس قوله من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاخبار
تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما العقول فوجهان الاول كل واحد يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك كما ان كل زنجي اسود فكذا المجموع الثاني
الاجماع ان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم يكون عظيمة يتوفر الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي اجمعوا لاجله فلا يبقى في الاجماع فايدة
وان كان لامارة لزم اتفاق الخلق على مقتضى امر ظني وهو محال لاختلاف احوال الناس فيها ولان من الامة من ينكر الامارة وان كان كالهمامات حقا والجواب
عن الاول ان التوعد ليس مشروطا بالمشاقة لان المعلق على الشرط ان لم يعدم بعدمه حصل غرضنا والا كان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا عند عدم المشاقة
وهو باطل لان خرق الاجماع ان لم يكن خطاء فلا شك انه ليس صوابا مطلقا وفيه نظر لان التوعد ان كان مشروطا بالمشاقة وانتفى الشرط انتفى المشروط
الذي هو التوعد ولا يلزم منه كون مخالفة الاجماع صوابا لامتناع الخلو عن الفرح وفيه بحث واعترض ايضا بانه لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز
ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين عند عدم مشاقة الرسول ثابتة ورد بان عدم هذه الحرمة عند
عدم المشاقة لم يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة ان كانت الحرمة عند ثبوته او انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا
يوجب جواز كل اتباع لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني حق الترديد الاول يحصل غرضنا منه وايضا لم يرد المعترض بذلك تعليق الحرمة بالمشاقة بل ترتيب الوعيد على
المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا ولا يلزم منه ترتبه على كل واحد منهما منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه وعن الثاني ان تبين الهدى ليس شرطا في ايجاب متابعة
سبيل المؤمنين بل هو شرط في لحوق الوعيد بالمشاقة لا بعدم اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يلزم تساوي المعطوف والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه
سلمنا لكن الهدى الذي هو شرط هو دليل الوحدانية والنبوة لا ادلة احكام الفروع واذا لم يكن دليل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على المشاقة لم يكن شرطا
في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن هنا مانع منه وهو خروج هذه الاية مخرج المدح للمؤمنين وعلى ما ذكره السائل يبطل ذلك فانا لو عرفنا الحكم
اليهود في بعض الاحكام بدليل لزمنا القول بمثله ولا فضيلة لهم فيه ولان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا الصحة بالدليل فانا لسنا متبعين
لليهود والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى لانا لم نذهب اليه لاجل قولهم وفيه نظر لان مع الحمل على من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى المؤ
لعدم المشاقة يتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى والموجب لعدم المتابعة حصول الغرض من العطف ومثله ممكن وهو الظاهر من الاية وعن الثالث
ان العموم حصل من اللفظ والايماء اما اللفظي فوجهان الاول ان قائل من مقال غير بارى من زيد يفهم العموم لصحة استثناء كل واحد مغاير له وان الطلق لو حمل على سبيل
واحد وهو غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم وحمل اسمه تعالى على ما هو اكثر فايدة اولى وحضورها مع ان صرف هذا اللفظ للعموم واما الايماء فلما تقرر من ان ترتب الحكم
على اسم مشعر بكون المسمى علة له فعلة التهديد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم الحكم بعموم هذا المقتضى وقوله لو حمل على الكل سقط الاستدلال قلنا انما يلزم
ما ذكر لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد فلا مع معلوم انه المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله درهم لم يفهم انه اراد من دخل جميع العدد المغاير

قوله المراد المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به غير مؤمنين وهو الكفر قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه ولانه لا معنى لمشاقة الرسول الا
اتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا الاتباع عليه لزم التكرار وقوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وفيه نظر لان لفظة غير وسبيل لا خلاف في ابهامهما ليسا من الفاظ العموم والاستثناء للصلاحية او انه قرينة ولا اجمال الفهم فيما صاروا به مؤمنين و
علة المسمى والفاظ العموم لكل المجموعي لا لكل واحد لاصالة البراءة عن المجموعي المنص فيبقى الاخر على الاصل ولا كلام حتى لو حمل على قوله فيما صاروا به
مؤمنين لتوجه الذم على الكفر وعلى ترك الايمان الذي هو سبيل يستحق المدح فكان لمخالفته اثر في توجه الذم وبالخصوص لو اعتمدت مخالفة المؤمنين
المؤيدين بالعقل وخصوص السبب وان لم يوجب التخصيص لكن يضعف معه العموم وعن الرابع يمنع كون السبيل الطريق لقوله هذه سبيلي ادعو الى سبيل
ربك سلمنا لكنه غير مراد هنا واهل اللغة يطلقون السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه من القول والعمل مجازا عليه لظهوره لا صالا علم مجازا وقوله المراد بعضهم
في الاستدلال بدليلهم قلنا الامر باتباعهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان كل ما اتفقوا عليه حق ولان من اثبت الحكم لدليل لم يكن متبعا للغير وفيه نظر لان
اهل اللغة نصوا على انه الطريق والاصل الحقيقة وقوله هذه سبيلي وسبيل ربك مجاز قطعا وكذا مختار الانسان لانه طريق الحركة الفكرية ولا يلزم من
صحة الدليل صحة كل ما قالوه والاتباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال وعن الخامس بما تقدم في العموم وفيه نظر لان العموم وان كان ظاهرا لكنه
ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن السادس بان العرف قاض بان قوله لا تتبع غير سبيل الصالحين امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل
الصالحين ولا سبيلهم كان ركيكا ولو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين لم يفهم الامر بمتابعة سبيلهم ولهذا يصح لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم ففرق
بين لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين لا تتبع سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشا الفرق كون الاول كالسالب البسيط والثاني كالموجب المعدول
فوجه الفرق كون الاول اعم لكن لا مدخل للعموم هنا اذ كونه اعم باعتبار صدقه في غير سبيل احد اصلا وعن السابع بان الواجب اتباع سبيل المؤمنين
في الكل لصحة الاستثناء ولانه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع
سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج كونه حجة في غيرها ولا امتناع في اشتراط جواز الاختلاف بوقوع الاختلاف ولا يلزم
جواز مخالفة ساير الاجماعات لان اهل الاجماع جوزوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يجوزوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف واهل الاجماع لما
اثبتوا الحكم بدليل غير الاجماع فعلوا امرين اثبات الحكم بدليل وتمسكهم بغير الاجماع والاية دلت على العموم ترك العمل به في احدهما لانعقاد الاجماع على عدم وجوب
الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي ولا يفهم من قوله اتبع سبيل الصالحين وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين لان سبيل الصالح ينافي الى الصالح فهو خارج
عنه والصلاح جزء من ماهية الصالح داخل فيه والخارج غير الداخل سلمنا لكن المتابعة في الصلاح ممكنة دون المتابعة في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد
والاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله وقوله لو حمل على الايمان كان تحصيلا للحاصل قلنا لما بينا عدم جواز حمله على الايمان صار مجازا باسم ما يؤل اليه
ولا امتناع فيه وقوله السلطان من يشاقق زيدا ويتبع غير سبيله فتولاه ويعني المطيعين انما فهم من ذلك سبيلهم في طاعته لوجود قرينة عرفية واللفظ اما
فهو ولا على القرينة العرفية المخصصة وفيه نظر لما تقدم من ان الاستثناء لا خراج الصلاحية لا التحقق وثبوت المنع من متابعة كل ما هو غير سبيل
المؤمنين مبني على العموم وهو للشارع ويمتنع اشتراط جواز وقوع الشيء بوقوعه والاوان يمنع ان اثبات الحكم بغير الاجماع مخصوص من الاية والمناع
لا يجب منعه من المضاف اليه نعم يجب المغايرة والجزء مغاير من حيث الاضافة والصلاح ليس جزءا من الصالح بل عارض له فصح في الاضافة والمتابعة
وان كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في المماثلة وليس القول بالتخصيص اولى من هذا المجاز خصوصا وقد بينا اولوية التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز
في الايمان اولى منه في الاتباع ومنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية في التراجيح وعن الثامن بمقتضى الالفاظ وعن التاسع يمنع كون كل المؤمنين هم الموجودين الى
اليوم القيمة لان المؤمن هو المتصف بالايمان فيكون موجودا او ما سيوجد مستقبلا ليس بموجود فيلزم الموجودون من العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر
الثاني انهم كل المؤمنين قلنا المقصود تعليم لولا انهم كل المؤمنين وقد اتفقوا في العصر الاول على تحريم مخالفتهم في جميع الاعصار وجب صدق الحكم في العصر الاول
فيثبت في كل الاعصار انه لو لم يكن شقاق العصر الثاني لما صدق في عصر الاول انه حق في كل الاعصار ولانه تهم ملحق العقاب على مخالفة كل المؤمنين بعد العلم
بمخالفتهم و[illegible] علينا في الاخذ بقولهم فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة لانتفاء الفايدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة وفيه نظر لان الحقيقة ان
كانت للموجودين وقت الخطاب ولم يكن غيرها مرادا اندفع الاستدلال بالاجماع في باقي الاعصار وان كانت لمن وجد او سيوجد او اريد المجاز توجه السؤال ولا منافاة
بين النهي وارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذ كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما يجمعون عليه او ما ياتي عدم الايمان ومن التاسع انه يجوز ارادة
ايجاب اتباع مؤمني عصر نزول الاية لان قولهم لو طابق قول الرسول كانت الحجة في قوله فيصير قولهم لغوا وان كان باطلا بطل المراد ايجاب العمل بقول الموجودين في
اي عصر كان وفيه نظر لانه بعد جواز ارادة مؤمني عصر [illegible] يتوقف على صحة الاستدلال بالاية على ثبوت الاجماع [illegible] من حمل الاية على مفهومها وهو يتبع

غير سبيل المؤمنين وبنصرة الرسول والانقياد له نوله ما تولى يكون لعقام فايدة وان اجتمعت الامة بهم وعن العاشر ان عدم اعتبار مثل العوام والاطفال والمجانين
لا يخرج اللفظ عن ارادة الكل بخروجهم بدليل ولا يجوز حمله على المعصوم لان الوعيد على مخالفة المؤمنين يحمله على الواحد نزل الظ وفيه نظر لان خروجهم بالدليل ان
ارادة الكل فانا لم نشرط في ارادة الكل ارادة من لا يخرج لدليل والمعصوم لا نم وحدته فانه متعدد في زمان الرسول ومن بعده من الائمة لوجود اولادهم المعصومين
معهم او باعتبار تعددهم وان تعدد متنارستم او يحمل على الواحد مجازا كما في قوله وهم راكعون والمراد علي ع وكذا في قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
والمراد علي ع وفي قوله الذين قال لهم الناس والمراد واحد وهو نعيم بن مسعود بن الاشجعي وليس ترك ظاهر اخف من ترك ظاهر العلم الا بدليل الثابت
في حق المعصوم خاصة بدليل اولى الوجه الاول انه يلزم المجاز في الجمع لعدم دخول العوام والجاهلين والصبيان في المؤمنين وما قلناه يستلزم مجازا
ثبت مثله في مواضع كثيرة من القران فيكون اولى الثاني اختصاص الجمع بالمجاز ان اعتبر في كل زمان لتعدد المعصوم صحيح والا اختصت الاية بقوم مخصوص
سلمنا لكن الامر بالاتباع اما مع العلم بصدقهم اولا والثاني قبيح بجواز الخطا عليهم فالامر بالاتباع فيما يجوز كونه خطاء وهو قبيح والاول اما ان يعلم باعتقاد
قولهم وليس ذلك الا المعصوم او بموافقة الدليل المعلوم فتضيع فايدة الاجماع وعن الحادي عشر ان المؤمن لغة المصدق ولما انه يحمل عليه الا ان يقوم
المعارض ويدل عليه انه تعالى اوجب علينا اتباع سبيلهم والاطلاع على الباطن ممتنع فلو لم يحمل على التصديق باللسان لزم تكليف محال ولا يمكن حمله على السبيل
الذي من شانه ان يكون سبيل المؤمنين لا نصحله عن الظاهر لغير ضرورته وفيه نظر لقبح تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق
اذا حمل على المعصوم وعن الثاني عشر ان الاجماع ظني ويمنع الاجماع على انه قطعي وقوله لم يعلم الفرع اقوى من الاصل قلنا نحن لا نكفر مخالف الاجماع ولا نفسقه
لانه عندنا ظني وفيه نظر لان مخالف الاجماع اما كافر او فاسق عند الاكثر وعن المعارضة بالكتاب ان النهي خطاب مع كل واحد لا مع الكل ونحن نمنع عصمة الكل
لا كل واحد سلمنا لكن النهي لا يقتضي امكان المنهي عنه من كل وجه لانه نهي المؤمن عن الكفر مع علمه بانه لا يفعله ومع انه لا يوجد محال الوقوع وفيه نظر لان
النهي كما تناول كل واحد تناول الكل والامكان شرط في النهي عن المحال وخلاف المعلوم ليس محالا على ما تقدم وعن الاحاديث انه قوله لا تقوم الساعة الا على
شرار امتي يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت لا ان كلهم شرار وحديث معاذ بانه لم يذكر الاجماع لانه ليس حجة في زمانه ع وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا
في وقته سلمنا لكنه ربما كان خطابا لقوم معينين ولا يستلزم تجويز الخطاء على كل واحد تجويزه على الكل والمثال الاول يدل على العمومية سلمنا لكن الكل
يجوز عليه الخطاء وليس كل جائز واقعا والله تعالى لما اخبر انه لا يقع منهم الخطاء علمنا انهم لا يفعلونه مع قدرتهم اجماعهم اما الدليل او لا امارة قلنا جاز ان يكون لدليل
الا انهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه مغن عن غيره الوجه الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل لان وسط كل شيء خياره وقد اخبر
ان هذه الامة خيار فلو اتفقوا على محرم لم يكونوا خيارا فقوله حق والاعتراض من وجوه الاول الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف
كل واحد بها وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم الثاني يمنع ان وسط كل شيء خياره لان العدالة فعل الواجب واجتناب المحرم وهو
من افعال العبد لكن عندنا تم اجزائه جعلهم وسطا مغاير العدالة لان وسط حقيقة في المتوسط بين شيئين فلو كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك
الثالث الخيرية يكفي فيها اجتناب الكباير فيصدق مع فعل الصغاير وجاز ان يكون الاجماع صغيرة ويؤيده انه جعلهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس والشهادة
تجتمع مع الصغاير الرابع سلمنا اجتنابهم عن الصغاير ايضا لكنه تعالى انما جعلهم كذلك للشهادة على الناس وانما يتحقق في الاخرة فتثبت عدالتهم هناك لان العدالة
تعتبر حين الاداء لا التحمل ونحن نقول به فان الامة معصومون في الاخرة الخامس الخطاب توجه للموجودين عند نزول الاية لاستحالة خطاب المعدوم
وهو يقتضي عدالتهم دون غيرهم فاجماع اولئك حق فلا يتمسك بالاجماع الا مع علم حصول قول اولئك فيه وهو يتضمن العلم باعيانهم وبقاءهم بعد الرسول
وما نحن ذلك تعذر التمسك بشيء من الاجماعات السادس قوله لتكونوا شهداء ليس عاما يدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود به
وهو غير معين فيكون الاية مجملة ولا حجة في المجمل السابع سلمنا عدم الاجمال لكنا قد علمنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب البواقي العبادات
عليهم وتكليفهم باكلهم بد فلا يبقى حجة في غيره لتوقفية العدل بدلالة الايمان من انها مخصوص بالفساق والنساء والصبيان والمجانين اجماعا والعلم
بعد التخصيص ليس بحجة التاسع لا يدل من باب الشهادة في شيء هو المتنازع العاشر اما ان يكون خطابا مع جميع امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم
القيامة او مع اجماع غيرهم حجة واجماع الموجودين في زمن النبي ليس حجة فلا يكون الاجماع حجة الحادي عشر جاز ان يكون المراد اكثرهم عدولا والجواب عن الاول
يمنع انها متروكة الظاهر وقوله يقتضي كونه كل واحد عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراء على ظاهرها وجب ان يكون المراد منه امتناع خطو هذه الامة عن
العدول وليس المعصوم لان قوله جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر وفيه نظر فانه منع انها متروكة الظاهر ثم في بيانه اعترف بعدالة
بعض الامة لا يقتضي كون الاجماع حجة لاحتمال عدم دخوله فيهم والخطاب وان توجه الى مجموع الامة لكن المراد بعضهم على ما قلتم جاز ان يكون واحدا ولان
المعصوم اكثر من واحد وعن الثاني الوسط من كل شيء خياره لقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقوله ع خير الامور اوساطها اي اعدلها وفي كلام

[illegible]

من بيته نسبا وقال ع عليكم بالنمط الاوسط وقال الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم وقال الجوهري وسطا اي عدلا ولان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين
فالبعيد عن طرفي الافراط والتفريط الذين هما رذيلتان متوسط فكان فضيلة ولهذا سمي الفاضل في كل شيء وسطا وعدالتهم من الله تعالى اذ لا فعل لهم وفيه
نظر لما تقدم من اسناد الافعال الى العبد نعم لما خلق القدر والالات والالطاف المقربة الى العدالة صح اضافة الفعل اليه تعالى وعن الثالث ان بعضهم انكر
الصغيرة مطلقا وقيل كل ذنب صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فيسقط السؤال ومن اعترف به قال الله تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا
يجوز ان يحكم بعدالة احد وصحة شهادته الا مع مطابقة المخبر عنه للخبر فلما اطلق تعالى القول بعدالتهم وجب عدالتهم في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث
يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة اذ لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر وفيه نظر لان علمه تعالى بالباطن والظاهر ووصفه بعدالتهم
لا يقتضي امتناع الصغاير عليهم لانها لا تنافي العدالة وليس المقتضي لقبول الشهادة مع الصغاير خفاءها عن الحاكم ولا المقتضي لرد الشهادة مع الكباير
ظهورها عند الحاكم فانه لو انعكس الفرض لم يتغير الحكم ووصفهم بالعدالة لا يقتضي الحكم بصحة الشهادة وان وجب الحكم بها ولو علم الحاكم الصغيرة لم يمتنع
عن قبول الشهادة وهذا الجواب ذكره ابو الحسين عن اعتراض اخر وهو ان المراد بالاية انه جعل اكثرهم عدولا في الظاهر لا في الحقيقة ليشهد وامر بقبول
الخبر واجاب بان الظاهر من قوله جعلناكم امة وسطا انه كذلك على الحقيقة لان الخبر يقتضي كون المخبر على ما تناوله كالاخبار انه جعلهم بيضا او سودا
وعن الرابع لو كان المراد عدالتهم في الاخرة لقال سيجعلكم ولان جميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لامتدحهم بهذه الفضيلة وعن الخامس
انه لا سبيل الى حمل لفظ الاية على كل من امن بالرسول ع الى يوم القيامة لما تقدم ولا على من كان موجودا في زمانه لعدم العبرة بقولهم في زمانه ولا بعد موتهم
بعده فانه لحق كثير منهم مثله فلا يبقى لقوله لتكونوا شهداء على الناس فايدة فيحمل على اهل كل عصر تحقيقا للفايدة كونهم شهداء وعن السادس يحمل على
العموم في قبول الشهادة دفعا للاجمال ولان الاحتجاج في الوصف بالعدالة واذا كانوا عدولا وجب قبول قولهم في كل شيء وهو جواب السابع وعن الثامن ان العام المخصوص
حجة في الباقي على ما تقدم وعن التاسع ان عدالتهم تمنع من الخطاء في الشهادة وفيما يرونه من الاحكام ويخبرون به منها وعن العاشر ما تقدم وعن
الحادي عشر ان الخطاب للجميع فيكونون عدولا كلهم خاصة سلمنا لكن اذا اجمع الكل دخل الاكثر الوجه الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللام للجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر فلو كان اجماعهم خطأ لكانوا امرين
بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض من وجوه الاول انها متروكة الظاهر لاقتضاء اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه واذا لم يجز اجراءها على ظاهرها
حملها على بعض الامة وهو المعصوم الثاني المفرد المعرف باللام للجنس ليس للعموم على ما تقدم الثالث انها تقتضي اتصافهم بذلك في الماضي ويمتنع بقاءهم عليه في
الحال الا انها اخرجت مخرج المدح في الحال ولا يجوز المدح بما فعل في الماضي مع الخروج عنه فان الامر بالمعروف اذا نهى عنه استحق الذم لانا نقول نمنع خروجها
مخرج المدح بل مجرد الاخبار بان هذه الامة كانت خيرا من ساير الامم ومجرد الخبر لا يقتضي المدح او يجوز المدح في الحال بما صدر في الماضي وان استحق
الذم في الحال بما يقع في الحال فان الجمع بين استحقاق المدح والذم جايز لما تقدم في مسئلة الاحباط الرابع قوله كنتم منطوقه حصول الوصف في الماضي
ومفهومه عدم حصوله في الحال وبه لما عليه كان اولى من المنطوق الخامس اتصافهم في الحال لا يقتضي عدم الخروج عنه فيما بعد فيجوز خروجهم فيمن منع الاتصاف
بصفة حالية وان علم زوالها مستقبلا لا يقتضي حجية اجماعهم حتى في ذلك الزمان لانا نقول اي الاجماعات حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الجميع خرج
عن كونه حجة السادس انها خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون قولهم حجة دون غيرهم والجواب عن الاول الخطاب ليس لكل واحد لانه وصف المخاطبين بهذا
الخطاب بكونهم خير امة فلو كان كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد بانه امة وليس كذلك الا على المجاز لتبادر المجموع في قولهم حكمت الامة بكذا ولانه يلزم
ان يكون كل واحد خير امة اخرجت للناس فيكون كل واحد خيرا من صاحبه الذي هو خير منه فاذن الخطاب للجميع كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر تفتحون
البلاد وتكسرون الجيوش ولا يلزم وصف الملك كل واحد بذلك بل المجموع بجوازه في العسكر من هو كذلك فكذا هنا وصف الله تعالى المجموع بالامر بالمعروف بمعنى
ان فيهم من هو كذلك وحمله على المعصوم باطل لانه واحد ولفظ الامة للجمع وفيه نظر لان المعنى اذا كان في الامة من هو كذلك جاز ان يكون واحدا وعن الثاني
ان في الامة من يحمله على العموم ولان المعروف ان لم يكن للاستغراق كان للماهية فيكفي في العمل به تحققه في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد
ونهوا عن منكر واحد وهو حاصل في جميع الامم لان كل واحد منهم قد امر بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر فلا يكون هذه الامة خيرا من جميع الامم
فيحمل على الاستغراق تحصيلا للغرض وفيه نظر لجواز حمله على الماهية ولا يصدق في حق الواحد لان مفهوم قولنا كان فلان يشهد الصلاة ويتصدق عليه في اكثر احواله
فكذا هنا ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الامة لمن تقدمها وعن الثالث ان قوله يامرون وينهون ليس للماضي وفيه نظر لانه حكاية حال كقوله كنت يقول
كان النبي ص يفعل كذا وعن الرابع يمنع كون كنتم للماضي لانها ان كانت ناقصة فهي وان كانت بمعنى المضي لكن قوله تامرون يقتضي كونهم كذلك مستقبلا ولانه كنتم
على ما تقدم الوصف لا يمنع من حصوله مستقبلا فيبقى دلالة تامرون على الاستقبال سليما عن المعارض وان كانت زايدة او تامة ثم الاستدلال وفيه نظر لما

بينا من عدم دلالة الامر على ... الحكية على الاستقبال ومن الخامس ان صيغة المضارع كالعلم بالنسبة الى الحال والمستقبل مساو لهما معا وفيه نظر لانها كالمشترك
او المطلق فيكفي الواحد ومن السادس ما تقدم الوجه الرابع قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهى عن التفرق في كل شيء بدليل الانفصال بحبل الله لانه
المفهوم ولهذا لو قال لا تدخلوا الدار اجمعين ولا تفرقوا صح النهي عن التفرق في الدخول وما لم يعلم ان ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق
منهيا عنه الثاني لا يجوز حمله على العموم لان قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين مامور باتباع اجتهاده المستند الى ظنه والظنون مختلفة فيكون التفرق ما مورا
به لا منهيا عنه الثالث انه متناول للموجودين حال الخطاب والجواب عن الاول انه امر بالاعتصام ونهي عن التفرق مطلقا في كل شيء ويجب الحمل عليه والا لكان النهي
عن التفرق في الاعتصام بحمله مفيدا لما افاده الامر بالاعتصام فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وفيه نظر لمنع عموم النهي وعن الثاني ان العام حجة بعد التخصيص فيبقى
حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وعن الثالث بما تقدم قال ابو الحسين استدل بهذه الاية بان امره بالاعتصام بحبل الله تعالى يدل على انهم قد اعتصموا به وهو
باطل لان الامر لا يدل على وقوع امتثاله قال ويمكن ان يستدل من وجوه الاول ان اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لبعضهم تركه والا كانوا قد تفرقوا وقد نهي عنه الثاني
اذا اجمع اهل العصر على قول لم يجز لاهل الثاني ان يخالفهم والا كان اهل العصر الثاني قد تفرقوا الثالث اذا خالف اهل العصر الثاني اهل الاول صار اهل الاول مع الثاني متفرقين
والنهي يمنع منه واجاب عن الاول بان ما اجمعوا عليه ان كان حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وان كان خطأ وجب عليهم باجمعهم العدول عنه والاجتماع على
الحق وان لا يتفرقوا عنه فالمخالف منهم لا يحرم عليهم التفرق وانه لم يجعل الاجماع حقا وعن الثاني انه لا يوصفون بانهم متفرقون اذا اجمعوا على مخالفة اهل
الاول فان اجمعوا على حق لم يفتقر نهوا عن ذلك لانه يجب عليهم الاجتماع على الحق وعن الثالث ان اهل العصر الاول غير موجودين في حال الثاني حتى يقال انهم مع اهل
الثاني منهيون عن التفرق وايضا فالمفهوم من قوله ولا تفرقوا انه نهي عن ترك الاعتصام يجب ان يبين المستدل ان ما اجمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله
حتى يعلم من بعدهم انهم قد نهوا عن مفارقتهم وهو غير ظاهر الوجه الخامس قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه شرط في الرد الى الكتاب والسنة التنازع فاذا عدم
التنازع وحصل الاتفاق لم يجب الرد اليهما قضية للشرط بل يكفي الاتفاق وهو معنى كون الاجماع حجة واعترض بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق
على الحكم ان كان بناء على الكتاب والسنة كفيا في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان لا بالبناء عليهما لزم تجويز صدور الاجماع من غير دليل وهو مانع من حجية الاجماع
كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط قال الخصم انما هو ممنوع هنا اذا وجد النزاع فيمن تاخر عن اجماع المتقدمين ولجب بجواز الاستناد الى غير الكتاب والسنة من القياس
والاستنباط سلمنا لكن ليس في ذلك ما يدل على عدم الكفاية من وجد بعد اهل الاجماع او الكفاية من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين
اعترضنا على الاستدلال بالاية بسقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة ويصير ترك ذلك مباحا اذا اجمعوا بالرد الى الكتاب والسنة او اذا اتفقوا على ذلك من غير
رد اليهما والثاني يقتضي تجويز وجود الاجماع من غير دليل والاول يقتضي نسبة الله الى ما لا يجوز لان طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد فيهما محال اذ طلب
الموجود مستحيل واباحة ترك المستحيل عبث لا يصدر عن حكيم وانما المراد بالاية الحث على طاعة اولي الامر فيما يرونه من امر الدنيا والدين اذا لم يعلم خطاؤهم فيه
الوجه السادس التمسك بالروايات الدالة على عصمة اجماع الامة عن الخطأ كقوله صلعم لا تجتمع امتي على الخطأ والبحث اما في متنه او في كيفية الاستدلال به والثاني
في الاول في متنه الاول ادعاء الشهرة في تواتر معناه لنقله بالفاظ مختلفة يبلغ مجموعها التواتر كقوله صلعم لا تجتمع امتي على خطأ ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن لا يجمع امتي على الضلالة سألت الله ان لا يجمع امتي على ضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة ولا على خطأ عليكم
بالسواد الاعظم وذلك جماعة الامة لان الامة اعظم من كل من دونهم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الاسلام من عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على
الحق حتى يقاتلوا الدجال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان
دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم
الى يوم القيمة ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة وقيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة فقد اشتركت هذه الاحاديث في الدلالة على معنى واحد
وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطأ الثاني الاستدلال وهو من وجهين الاول ان هذه الاحاديث لو صحت لبني اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة فيتوفر
الدواعي على البحث عنه واقصى الوجوه اما الاولياء فلتصحيح مثل هذا الاصل العظيم بها واما الاعداء فلدفعه فلو كان في شيء منها خلل لامتنع ... ولم ينقله احد
على الطعن فيها مع شدة بحثهم وطلبهم علم انها صحيحة الثاني ظهر من التابعين احتجاجهم على ان الاجماع حجة بهذه الاخبار والاستقرار على ان امتنا اذا اجمعوا الاجماع
كان مقطوعا به الثالث سلمنا ان هذه اخبار احاد لكنها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل الظن انه حجة فيجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون وهو لوجود الطرق
اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فضعيف لمنع بلوغ مجموعها حد التواتر ولو سلمنا لكنا نجوز صدور الكذب عن جملة ثم ادعاء الضرورة في معنى لفظها باطل يجيء
سلوا من هذه ان يكون بكل بالكنا لم يصح منها يتخيل ان يكون كل واحد يكون معناها جميعا او في معناها بانه يبقى الالفاظ اشتركت ودالة على معنى واحد مشكول

القيد بكسر القاف بمعنى القدر

والربق بالراء المهملة والباء الموحدة بمعنى الحبل

بالتواتر والاول

بالتواتر والاول مسلم لكن يجب ان يبين ان كل واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة قطعا اذ لو دل البعض ظاهرا لم يحصل العلم لاحتمال ان يكون ذلك
البعض هو الصحيح لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار يتمسكون بواحد منها معينا وهو لا تجتمع امتي على خطأ ويبالغون في الاعتراض عليه والجواب
واما الثاني فان كان المراد هو ان الاجماع حجة فقد ادعيتم ان النبي صلعم قال الاجماع حجة وهو معلوم البطلان والا لكان يجري مجرى خبر واحد واشتهر
الخلاف ولانكم تتمسكون بهذا الحديث وتوردون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا كان الاستدلال عليه مثل ما يدعى من شجاعة علي وسخاء حاتم فانه
متواتر المعنى بسبب اخبار متفرقة لم يحتج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعته بل يحصل العلم الضروري بذلك وهنا يفتقر الى الاستدلال ببعضها
على المطلوب سلمنا لكن كون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهومها وان كان المشترك معنى يلزم منه كون الاجماع حجة وجب الاشارة الى ذلك المعنى واقامة
الدلالة على الاستلزام لا يقال المشترك تعظيم الامة وتبعيدها عن الخطأ لانا نقول مطلق التعظيم مسلم والتعظيم المنافي لاقدامهم على الخطأ والمطلق لا ... اما
الطريق الثاني فضعيف ويمنع عدم الطعن فيها فقد طعن بانها احاد لا يقال اتفق الصحابة بانها متواترة سلمنا لكن يجب الطعن فيها على التفصيل لانا نقول
النقل بانها متواترة ان كان متواترا فهي متواترة قطعا لان الخبر متى كان متواترا وصح بالتواتر انه متواتر كانت متواترة قطعا لكنكم سلمتم عدم تواترها عندنا
وان كان احادا كانت اخبارا احادا لان تواترها عند الصحابة والتابعين اذا لم يثبت الا بالاحاد كانت من باب الاحاد لاشتراط استواء الطرفين والواسطة في التواتر
قوله يجب الطعن على التفصيل قلنا ليس كل ما اهتم بصحته وجب ان يعلم اسناده فالصحابة والتابعون ما علموا صحة هذه الاخبار ولا اسنادها بل ظنوا صحتها
فلم يجب عليهم الطعن على التفصيل قوله اجمع التابعون على صحة الاجماع بناء على صحة هذه الاخبار قلنا يمنع الاجماع على صحة الاجماع سلمنا لكن لا لصحة هذه
الاخبار بل الايات فان ادعوا تواتر هذين كان مكابرة فان تلك الاخبار اظهر مما ادعاه هؤلاء المتاخرون ولما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار كان عدمه
فيهما اولى سلمنا لكن يمنع جريان عادتهم بعدم اجماعهم على موجب خبر الواحد الا وقد قطعوا بصحته فان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى
ان المراة لا تنكح على عمتها وخالتها بخبر واحد فثبت ان اجود هذا الطريق واما كيفية الاستدلال فيتمسك بقوله صلعم لا تجتمع امتي على خطأ واعترض من وجوه
الاول ان اراد بامته كل مؤمن الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه حجة وان اراد الموجودين وقت الخبر كان اجماعهم حجة لكنا لا نعرف اعيانهم وبقاءهم بعده
الثاني سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن يمنع دلالتها على نفي الخطأ لاحتمال ان يكون نهيا لامته عن الاجتماع على الخطأ فيكون العين فاشتبه على الراوي
فنقله مرفوعا على انه خبر الثالث سلمنا انه خبر لكن لم قلتم انه يدل على نفي كل الخطأ عنهم ويمنع عموم النكرة المنفية يحمل على نفي السهو او الكفر جمعا بينه وبين
قوله لا تجتمع امتي على ضلالة الرابع سلمنا اصابتهم لكن يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا ويجوز لاخر مخالفته والجواب عن الاول انه مدفوع
بقوله صلعم لا تزال طائفة من امتي متظاهرين على الحق الى يوم القيمة وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن من فارق قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه وعن الثاني ان عدالة الراوي تفيد ظن صحة الرواية وهو كاف ولو جوزنا ذلك لانسد باب الاستدلال باكثر النصوص مع انه مدفوع بباقي الروايات
وعن الثالث ما تقدم ان النكرة المنفية للعموم وفيه نظر لورود النفي على تجتمع لا على خطأ والحمل على السهو باطل لاستحالة اجتماع الخلق العظيم على السهو فلا يذكر
للتعظيم ولعدم اختصاص امته به وكذا على الكفر وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة خبر مستقل بنفسه ولان الضلال لا يقتضي الكفر لقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله
وانا من الضالين وعن الرابع ان الامة على قولين كون الاجماع حجة لا يجوز مخالفته خارج عن قول كل الامة ولو كان حقا لكانت الامة متفقين على الخطأ وهو
باطل بالخبر الوجه السابع دليل العقل وهو الذي عول عليه الجويني ان اجتماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة فان كان
لدلالة كشف الاجماع عن وجودها فخلافه يخالف الدلالة وهو باطل وان كان لامارة والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على
دلالة قاطعة مانعة من مخالفة مثل هذا الاجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من المخالفة والاعتراض لعلهم اتفقوا لا لدلالة ولا امارة والمطلوب اتفق اهل الحكم
الباطل مع منتشرة في الشرق والغرب سلمنا لكن جاز ان يكون لامارة ويمنع الاتفاق على المنع من المخالفة سلمنا لكن لما جاز ان الاجماع لامارة جاز ان يكون
اجماع المخالفة مثلها لا يقال انهم لا يتعصبون في اجماع صادر عن امارة بطلانه لانهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع واعترضوا بانه اثبات الاجماع بالاجماع
او اثبات الاجماع بمقتضى متفق عليه واجيب بان المتمسك به حجة ثبوت شيء وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه
حجة فلا دور الوجه الثامن اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم لا يقال يلزم ان يكون المجمع عليه عدد
التواتر في هذا الدليل وفيما سبق لانا نقول لو سلم نقض الوجه التاسع قد ثبت دوام شرعنا الى انقضاء التكليف فوجب ان يكون قول الامة حجة لدوام قيام الدلالة
على اتصال الشرع والاعتراض الحجة عند الامامية قول المعصوم وعند غيرهم القران واخبار الاحاد والاجتهاد على ان شرعنا منقطع بانقطاع التكليف كانقطاع شرع
من قبلنا بالنسخ فلدوام كل واحد من الشرعين كدوام الاخر اعتقاديه وكما لا يجب ان يكون قول اهل الاولين حجة لم يجب في الاخرى مثله احتج المنكرون بوجوه
الاول قوله تعالى تبيانا لكل شيء وصف الكتاب العزيز بانه مبين لكل شيء ومن جملته الاحكام التي اجمعوا عليها فلا حاجة الى الاجماع الثاني قوله تعالى فان تنازعتم

ان شيئ ونحوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب والسنة وهو ينفي الحاجة الى الاجماع الثالث الايات الدالة على وقوع الذنب من مجموع الامة كقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرها يدل على وقوع الخطاء من مجموع الامة فجاز ان يكون اجماعهم منه الرابع قوله عليه السلام بدا الاسلام غريبا و
سيعود كما بدا يدل على خلو الزمان عمن يقوم بالحجة بقوله لم يكن اولا تجتمعوا بعدي كفارا وقوله تعلموا الفرايض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقال خير القرون
القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبا الله بهم الخامس كل واحد يجوز عليه الخطاء وكذا المجموع السادس امة محمد كغيرهم من
الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم السابع الاحكام الشرعية لا يثبت الا بدليل فلا يكون الاجماع دليلا كالتوحيد وغيره والجواب عن الاول ان كون الاجماع حجة ثبت بالكتاب
وهو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كما في خبر الواحد وغيره من الادلة وعن الثاني ان المجمع عليه لم يقع فيه تنازع فلا يجب رده ولا نادر رده الى القران والسنة حيث
اثبتنا الاجماع بهما وعن الثالث انها نهي لكل واحد من الامة ولا يستلزم جواز الذنب من المجموع ولان التجويز العقلي لا ينافي الامتناع الشرعي وعن الرابع ان قوله
بدا الاسلام يدل على الاسلام هو الاصلي لا على انه لا يبقى من يقوم بالحجة بقوله ولا تجتمعوا بعدي كفارا يحتمل ان يكون خطابا لجماعة معينين او ان النهي لا يستلزم
الوقوع وقوله تعلموا الفرايض يدل على جواز انقراض العلماء ونحن نمنع من الاجماع مع الانقراض كلامنا في اجماع من كان من العلماء وكذا ما بعده ومعارض بقوله
ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقال عليه السلام واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم يأتون
من بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وعن الخامس ان كل واحد منهم يجوز عليه الخطاء بخلاف قوله لا الى القول الذي اتفقوا
عليه ونمنع ان كل واحد يجوز في القول الذي اتفقوا عليه وعن السادس بالفرق فانه تعالى فضل امة محمد على غيرهم وميزهم من بينهم وجعلهم ان يجعل شهداء على الناس في
جليغ ويسلم اليهم ملك على ان الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من العلماء ذهبوا الى ان اجماع علماء من تقدم من الامم حجة قبل النسخ وعن السابع يجوز اثبات التوحيد بالاجماع
سلمنا لكن الفرق تجويز التقليد في الاحكام الشرعية دون العقلية واذا جاز تقليد الواحد في الحكم الشرعي فتقليد الكل اولى **الفصل الثاني** فيما اخرج من الاجماع وهو
منه وفيه مباحث **الاول** احداث القول الثالث كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض
والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم
بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض
الشيعة جوازه وهو غلط وحجتهم في ذلك ظاهر لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق احدهما وهو الذي اشتمل على قول المعصوم فيكون الثالث باطلا قال الله
اطلا بالبطلان واحتج الباقون بوجوه الاول القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا لكن لا يمكن ذلك لاستلزامه بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجماعهم
على الباطل الثاني الامة لما اختلفت اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر فتجويز الثالث يبطل ذلك وهو حجة القاضي عبد الجبار الثالث القول
الثالث ان لم يكن عن دليل كان خطاء فيمتنع القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطاء بتضييعه وغفلتهم عنه وهو حجة الغزالي والاعتراض على الاول انه
غير وارد على القائل بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام بطلان الباقي واما من يعتقد وحدة المصيب فلا يلزم من التمكن من اظهار القول
الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطاء وفيه نظر لان المجتهد انما يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطاء اذا لم يعلم كونه خطاء اما مع علمه فلا وهنا
لما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا عنهما لزم اتفاقهم على الخطاء وان لم يكن كان الثالث معلوم الخطاء فلا يمكن العمل به وعلى الثاني ان ايجاب الاخذ
باحد القولين مشروط بان لا يظهر الثالث فاذا ظهر زال شرط ذلك الاجماع لا يقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد
بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر زال الشرط ذلك الاجماع فجاز الخلاف لانا نقول انه جايز لكنهم صرحوا بامتناعه فليس لنا ان نتحكم عليهم بوجوب المشروعية
وفيه نظر لان كل واحد منهما يعتقد انه على الحق وان القول المخالف له غلط فقد اجمعوا على تخطئة الثالث ونمنع ان كل منهما سوغ الاخذ بقوله او بقول صاحبه
وعن الثالث انما يلزم نسبة الامة الى الخطاء لو كان الحق في المسئلة معينا اما على تقدير اصابة كل مجتهد فلا ثم المجوزون احتجوا بوجوه الاول الاختلاف على قولين
دليل تسويغ الاجتهاد والثالث صدر عن اجتهاد فكان سايغا الثاني لو استدل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول الثالث الوقوع ثابت
ويكون جايزا والملازمة ظاهرة وبيان المقدم ان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوجين وقال
الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث التابعون ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال تابعي اخر بالعكس واختلف الصحابة في
قوله انت علي حرام على ستة اوجه فاحدث مسروق التابعي سابعا وهو انه لا يتعلق به حكم والجواب عن الاول انه يدل على تسويغ الاجتهاد فيما لم يمنع منه الاول
مسلم والثاني ممنوع وعن الثاني الفرق ظاهر بين الدليل المؤكد لما صار اليه الامة من الحكم وبين القول الثالث ولان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل
اخر واتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف له فافترقا وعن الثالث بان مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه
الفريقان على قول ابن سيرين وغيره عن مخالفة للاجماع لموافقته في كل صورة مذهب من مذاهب ولانه لم يخالف بعد استقرار الاجماع على احدهما بل حالة الاتفاق

فلا يكون

فلا يكون خارقا للاجماع لانه منهم وقال اخرون احداث الثالث ان لزم منه الخروج عما اجمعوا عليه لم يجز كما في الجد مع الاخ على قولين منهم من قال المال كله للجد
ومنهم من قال بمقاسمة الاخ فحرمان الجد ثالث يستلزم رفع الاجماع وهو اعطاء الجد قسطا من المال وكالجارية اذا وطيها المشتري فوجد بها عيبا قال
بعضهم يمنع الرد وقال اخرون بالرد مع العقر فالقول بالرد مجانا خارق للاجماع وكالنية في الطهارات قيل انها معتبرة في الجميع وقيل في البعض فالقول
بعدم اعتبارها في شيء منها خارق للاجماع وان لم يلزم من احداث الثالث رفع ما اتفقوا عليه جاز لان الحجة هي مخالفة الاجماع او ما يستلزمها فاذا لم يكن
الثالث كذلك جاز كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال الباقون باعتبارها في البعض جاز ان يقول مجتهد باعتبارها في البعض موافقة
لمعتبرها في الجميع في تلك الصورة وبعدم اعتبارها في البعض الاخر موافقا لمن لم يعتبرها في الجميع في ذلك البعض وليس في ذلك رفع حكم مجمع عليه وكفسخ النكاح
بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها اجمع وعدمه فيها اجمع فالفرق
لا يرفع اجماعا وكالابوين مع الزوج قال بعضهم للزوج حصته من الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون للزوج حقه وللام ثلث الباقي وللاب
الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن جعل للام ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاها ثلث الباقي هنا
فلو اعطاها ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث الباقي في الاخرى كان ثالثا لا يرفع اجماعا وهو الوجه لا يقال انه فصل ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع لانا نقول
عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه والا امتنع القول في كل واقعة متجددة فان عدم القول لا يكون قولا بالعدم **الثاني** في عدم الفصل بين المسئلتين اذا لم يفصل
الامة بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل بينهما وتحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما وتحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما فانه
لا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل شيء او في بعض الاحكام واقسامه ثلثة ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او التحريم او ان يحكم البعض فيهما
بالتحريم والاخر بالتحليل او ان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما فهذه الصور اذا دل دليل على حكم في احديهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن
منهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجري مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما
في الطريقة وهي كونهما من ذوي الارحام فهذا لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما لانه متاخر عن ساير الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالحق
جواز الفرق لمن بعدهم خلافا لاصحابنا لسلامته عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او علته ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل
حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان احتج المانعون من التفصيل مطلقا بامرين الاول اذا انصف الامة بالتحريم في المسئلتين وبعضها بالتحليل
فيها فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون الفصل ردا للاجماع الثاني اذا اختلفت الامة على قولين فقد اوجبت كل طائفة منهما القول بقولها او بقول
الاخرى ومنعت من غيرها فتسويغه يرفع لهذا الاجماع والجواب عن الاول ان النزاع فيما اذا نصوا على اتحاد الحكم او علته وان اردتم انه لا قائل باحدى المسئلتين
قائل بالاخرى فهو مسلم لكن نمنع عدم الفصل فانه المتنازع وعن الثاني انهم اوجبوا بشرط عدم الفرق من بعض المجتهدين بين المسئلتين فان صنفوا الاتفاق
لهذا الشرط فهو النزاع لو قال بعض العلماء يجوز الفصل مطلقا لان ابن سيرين قال في زوج وابوين للام ثلث الباقي وفي زوجة وابوين للام ثلث الاصل
فقال في احديهما بقول ابن عباس وفي الاخرى بقول الصحابة وقال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر ففرق بين المسئلتين مع اتحاد
الطريقة **الثالث** في جواز الاجماع بعد الخلاف اذا اختلف اهل كل عصر في المسئلة على قولين فهل يجوز لهم ان يتفقوا بعد استقرار خلافهم على احد القولين
والمنع من الاخر ويكون اجماعا كالمبتداء اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبره اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند
اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك مطلقا وهو قول ابي بكر الصيرفي والحق الجواز لنا ان الحق لم يتعين من احد القولين بعينه
لعدم الاتفاق عليه ولا جاز العدول عنه الى الاخر لانه لا يخرج من ان يكون قول كل الامة وبعد الاتفاق يصير اجماعا يحرم مخالفته كالمبتداء اما على مذهبنا هنا
ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا انضم الاجماع على احد القولين فقد وقع دخول الامام فيه فيكون حقا انما الاشكال عند المخالفين لقولهم بصحة الاجتهاد احتج
المانعون بان الاجماع واقع من الطائفتين على جواز الاخذ باي القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على احدهما كان الاجماعان حجتين فيكون الثاني
ناسخا للمتقدم لكن نسخ الاجماع والنسخ به باطل على ما مر ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل العصر الثاني على خلافه والجواب منع
اجماعهم على الاخذ باي القولين كان لان احدهما لا بد وان يكون خطاء لقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران ولا يجوز اجماع الامة
على الخطاء سلمنا لكن مطلقا او بشرط عدم الاتفاق ع م لكن الاتفاق فتوقع فيزول المشروط بعدمه سلمنا لكنهم جوزوا الاخذ باحد القولين فاذا اجمعوا عليه
كان موافقا لاجماعهم وموافق الاجماع صواب لا خطاء ولانه لو اتفق اهل العصر الاول على حكم وخالفهم عليه ذلك الواحد لم يمتنع ان يظهر له ما ظهر لباقي العصر
وانتفى ديه اجتهاده الحقيقي بهم وانه كان على الخطاء فان منعناه من المصير اليه لزم ايجاب عليه ومنعه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الامة والزامه بما
يعلم بطلانه وهو باطل قطعا وان لم يمنعه منه فقد حصل الوفاق بعد الخلاف اجاب بعض المخالفين بانا لا نجزم عليه بالرجوع اليه لكنا نقول انه يتخيل ظهوره عليه

لا من جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضي اليه من تعارض الاجماعين وليس بجيد لاستلزامه التكليف بالمحال لانه تعالى كلفه اصابة الحق فاذا نصب عليه دليلا ومنعه
من الوصول اليه لزم المحال وتعارض الاجماعين مدفوع باشتراط الاول كما تقدم والفرق واقع بين الاتفاق والخلاف ونحن جوزنا الاجماع عقيب الاختلاف لا عقيب
اتفاق مخالف له على انهم منعوا من الاجماع عقيب الاجماع ولم يمنعوا منه عقيب الاختلاف وليس لنا الحكم عليهم بالامر سابقا حتى منا اجمعوا عليه **تذنيب** لو اختلفوا
في المسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز لما تقدم عند المخالفين اما عندنا
فلا يجوز لانه احداث لقول ثالث وقد تقدم تحقيق القول فيه **الرابع** في جواز اتفاق اهل العصر الثاني اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين هل يجوز لاهل العصر
الثاني الاتفاق على احدهما الحق ذلك وانه يكون اجماعا يحرم مخالفته ويمتنع على المجتهد المصير الى القول الاخر وهو قول المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة
وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية وابو الحسن الاشعري والجويني والغزالي وجماعة من الاصوليين بامتناعه لنا ان اجماعهم ممكن للعلم بعدم استحالة مصير كل
مجتهد الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله عنده واذا جاز ذلك للواحد جاز للجميع والعلم به ضروري واذا جاز ووقع الاجماع كان حجة لثبوت المقتضي ولان ادلة الاجماع
السالمة عن معارضة ما فيه سبق الخلاف لتناول الادلة له حالة سبق الخلاف وعدمه ولانه اجماع حادث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما لو حدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال الفكر وهذا المعنى عليه ينقض اكثر ادلة المخالف وبالجملة فالنزاع في ذلك ضايع لانه اما ان يمنع وقوع الاجماع مع امكانه ولا شك فيه ولانه المقدور
واما ان يكون حجة وادلة الاجماع تتناوله قطعا واستدل قاضي القضاة على ذلك لما نبا بوجهين اعترضهما ابو الحسين الاول قوله لا تجتمع امتي على خطاء فلا يكون
قول اهل العصر الثاني خطاء لانا نقول انه ليس خطاء لكن يجوز لمن بعدهم المخالفة لانا نقول اجمعوا على انه لا يجوز اه فيقال انهم اعترضوه بمنع الاجماع فيه لان الامة
مختلفة في اتفاق اهل العصر على احد القولين هل يجوز مخالفته ام لا وايضا فيه نظر لان ما ذكره لا يدفع الاعتراض فان السائل يقول يجوز مخالفتهم في هذا الاجماع لانه
الاجماع المبتدا لا يجوز مخالفته وكذا اذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت فيجب مثله في التابعين اذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة اعترضه بان اوجبتم ذلك لدخول
اتفاقهم تحت ادلة الاجماع فذلك رجوع الى الادلة السابقة وان كان للقياس فاين العلة التي العلة انه اجماع لانا نقول السببية مجهولة معلومة والاصل في الجماعة
حيث اتفاقهم على الخطاء ولهذا منعنا من ذلك للادلة يجب اعتبارها ودعوى القياس لانه لا يظهر ذلك بعلة معلومة وليس لكم ان تجعلوا العلة في الاصل كونه اجماعا
اولى من ان يجعلها كونه اجماعا مبتداء على انه قد حكى قاضي القضاة في الدعوى عن قوم انهم قالوا اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم الخلاف احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي ما تقدم من الخلاف
فوجب فيه الرد الى كتاب الله تعالى الثاني قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاخذ بقول كل واحد من الصحابة واطلق فهو يتناول ما حصل بعده الحجة
وما لم يحصل الثالث اختلافهم على قولين يتضمن الاجماع على الاخذ باتهما شاء فلو انعقد الاجماع على الثاني تصادم الاجماعان الرابع لو كان قولهم اذا اتفقوا حجة لكان قول
احد الطائفتين لو ماتت الاخرى حجة والتالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان المقتضي وهو كون الجميع في العصر الثاني
من المؤمنين موجود في الطائفة الباقية الخامس لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان قولهم لدليل والاكان خطاء والتالي باطل لانه لو وجب المأخذ على اهل العصر الاول
السادس اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اجماعهم وحدهم حجة السابع قد ثبت ان اهل العصر الاول لما اختلفوا على قولين يجوز لمن بعدهم احداث ثالث
واهل العصر الاول لما اختلفوا لم يكن القطع بتلك الحكم فكل واحد منهم فيكون القطع بذلك احداثا لثالث الثامن الصحابة حال حياتهم لهذا فحينئذ فقولهم لم يخرج بها
وعليها اذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال التي اختلفوا فيها حال حياتهم فكذا لا ينعقد بعدهم التاسع لو كان هذا الاجماع حجة لوجب نقض القول الاخر لما
انعقد به حكم حاكم وجب نقضه بعد الاجماع على خلافه لو حكم على ضد الدليل القاطع والتالي باطل لانعقاد اجماع العصر الاول على نفوذ هذا القضاء فنقيضه على
خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان التعليق بالاجماع رد الى الله تعالى والرسول ولان الشرط هو التنازع مفقود في العصر الثاني وعن الثاني بعد تسليم الحديث
انه مخصوص بموافقة النص او في الحكم حال الاستدلال ومعناه يجوز الاقتداء بهم ولا بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع منه ولانه مخصوص بالصحابة
ولانه محمول على المذاهب المخالفة لما مع المخالفة فلا يمكن الاقتداء بهم لكن المصيب وعن الثالث بان الاجماع على الاخذ بايهما كان مشروطا بعدم
الاتفاق عند القائلين بان كل مجتهد مصيب ولانه منقوض بما تقدم حال الاستدلال على تجويز الاخذ باي قول ساق الدليل اليه ومع الوقف مع عدم الدليل ولا
انه جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة لعدم الاولوية واذا لم يكن الاول حجة لم يلزم محذور من الاتفاق الثاني
وقد ثبت تناقض هذا الحجة من يجعل المصيب واحدا ويجعل المجمع ايضا على الاخذ بقول ايهما كان لان الحق واحد دلت عليه دليل والمخطئ غير معذور فيه وعن
الرابع انا نلتزم بموت احدى الطائفتين ان قول الثانية حجة لان الموت هو الحجة وعن الخامس انه لم يخف عن بعضهم ولا يجب عدم خفائه عن الجميع وعن السادس
لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لم يكن اجماعهم لو لم يسبقه خلاف حجة وعن السابع بمنع كون القطع ليس قولا احد على ما سبق سلمنا لكن لا يجوز احداث
الثالث لو انعقد الاجماع على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط فانه يجوز بعد عدم ذلك الشرط كما قلنا في اجماعهم على التوقف حال الاستدلال على انه

كما في اجماعهم

لانا في اجماعهم بعد ذلك وعن الثامن ان عنيتم ببقاء اقوالهم بعدهم كونها مانعة من انعقاد الاجماع فهو المتنازع وان عنيتم علمنا بانهم ذكروا هذه الاقوال
فليس مانعا من انعقاد الاجماع وان عنيتم ثالثا فبينوه وعن التاسع انا لا ننقض الحكم لصيرورته مقطوعا به قبل ان يعلم هذا الاجماع انما ينقض الحكم
حال قيام الدلالة القاطعة على فساده **تذنيب** لو انقسم اهل العصر الى قسمين ثم مات احد القسمين كان قول الباقين حجة اما عندنا فالوجوب بقاء المعصوم واما
عند المخالف فلان الموت كشف عن ان الحق لذلك القسم وحده لتناول ادلة الاجماع وكذا لو كفر احد القسمين **الخامس** في ان انقراض العصر هل هو شرط ام لا اختلف الناس
في ذلك فذهب الامامية الى انه ليس بشرط وهو مذهب المعتزلة والاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال احمد بن حنبل والاستاد ابو بكر بن فورك
انه شرط وفصل بعض الناس فقال ان كان اتفاقهم عن قول او فعل او عنهما لم يكن شرطا وان كان عن قول بعضهم وسكوت الباقين كان شرطا لنا وجوه الاول قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالعدالة وهو ينافي الاجماع على الخطاء وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وغيرها
من الادلة الثاني الاجماع انما يتحقق لوجود المعصوم فيهم وقوله حجة فلا يشترط غيره الثالث لو اعتبر انقراض العصر لم يستقر الاجماع لانه قد حدث في زمن
الصحابة مجتهدون من التابعين فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر ولا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة المجتهدين ثم الكلام في عصر التابعين كالكلام
في عصر الصحابة فيجب ان لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعين فيكون اجماعهم مشروطا بموافقته وهكذا الى ما لا يتناهى فيشترط انقراض عصر المجتهدين عند حدوث
الواقعة لا من بعده فلا يلزم انحصار عصر التابعين اذا حدث منهم مجتهد بعد الواقعة لانا نقول على تقدير ان يحدث في التابعين واحد من المجتهدين قبل
انقراض عصر المجتهدين من الصحابة عن الواقعة وكذا يحدث في تابع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى زماننا لم يتم
تحقق الاجماع على ذلك التقدير وهذا الاحتمال متحقق في كل اجماع فلا ينعقد اجماع ما اعترض ابو الحسين بان من اشترط انقراض العصر اختلفوا في ادخال
من ادرك من التابعين في اجماعهم فقال احمد بن حنبل لا مدخل للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر ومن اشترط انقراض العصر فايدته تجويز رجوع الجميع
او بعضهم عما اجمعوا عليه وح يندفع الاشكال وبتقدير تسليم دخول التابع لم في اجماعهم فلم يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر الجميع عند حدوث
الحادثة واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك عصرهم فيندفع الاشكال وفيه نظر لان المجتهد التابعي المجتهد يجوز
له المخالفة ان لم يسبقه اجماع مخالف له هو حجة عليه وانما تسوغ المخالفة لو احتمل كون قول الجميع خطاء اذ لو لا ذلك لم يجز له المخالفة وانقراضهم لا يوجب
تصويب قولهم وصيرورته حقا قطعا فقول الاصل ليس بجيد وعدم اشتراط انقراض عصر التابعي مع انه من اهل الاجماع وقوله شرط فيه ومعتبر في تحققه
واشتراط انقراض غيره تحكم محض لان المقتضي لاشتراط الانقراض هو امكان رجوع بعضهم عن قوله الى ما يخالفه لظهور دليل عنده ثابت هنا الرابع لا
خلاف في ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر والحجة ليست هي انقراض العصر والا لكان حجة من دون الاتفاق وهو باطل قطعا ولا في مجموع الامرين وهو
اتفاقهم وانقراض العصر والا لكان موتهم مؤثرا في كون اقوالهم حجة وهو محال كان موت النبي صلى الله عليه وآله فالمؤثر في كونه حجة هو الاتفاق لا غير اعترض بجواز كون اتفاقهم
حجة بشرط عدم المخالف لهم في عصرهم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فلو سوغ لهم الرجوع عما
اجمعوا عليه لكانوا شهداء على انفسهم الثاني سئل علي عليه السلام عن بيع امهات الاولاد فقال كان رايي ورأي عمر ان لا يبعن فرأيت بيعهن فقال له عبيدة السلماني
رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك فدل قول عبيدة على حصول الاجماع مع مخالفة علي الثالث كان ابو بكر يرى التسوية في القسم ولم يخالفه احد
في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك الرابع المجتهد ما دام حيا يبحث ويتفحص عن الادلة ويكون في التامل والنظر فلا يستقر الاجماع الخامس قول الجميع لا يزيد
على قول النبي صلى الله عليه وآله فاذا كان موته شرطا في استقرار الحجة في قوله فاعتباره في اهل الاجماع اولى السادس الاجماع ربما كان عن اجتهاد وظن ولا حجة على المجتهد اذا
تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو باطل لان التوالي الاول مدفوع لقوله تعالى وما يبدل القول لدي وان الاذين ارادونا بادي الراي فلا يكون
مانعا من الثاني السابع لو لم يعتبر المخالف في عصرهم لبطل مذهب المخالف لم في عصرهم لموته لان من بقي بعده كل الامة وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول
لا يلزم من كونهم شهداء على غيرهم ان لا يكونوا شهداء على انفسهم الا من جهة المفهوم وليس بحجة ولا يقبل شهادتهم على انفسهم اولى لعدم التهمة وفايدة التخصيص التنبيه
بالادنى على الاعلى كما في قبول اقرار المرء على نفسه ولا يقبل شهادته على غيره ولان المراد كونهم شهداء يوم القيامة على الامم بابلاغ انبيائهم اليهم فلا يكون حجة في صورة
النزاع وعن الثاني ان قول عبيدة ورايك في الجماعة لا يدل على انه اجماع وانما اراد انضمام القولين احب من الانفراد على ان قول عبيدة ليس حجة وقول علي لا يدل على الاجماع
بل على انه قوله وقول عمر خاصة ثم انه دعوى على ان الامامية منعوا هذا الحديث بالكلية لا مطلقا ثم لم يكن يقول بالراي وعن الثالث بمنع الاجماع على قول
ابي بكر فان عمر نازعه في التسوية وقال له اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله
وانما الدنيا بلاغ وعن الرابع ان اراد وانتفى الاستقرار عدم حصول الاتفاق فهو باطل لانا نمنع انه لو حصل لكان حجة وان اراد والا لما يكون حجة بعد
حصوله فهو المتنازع وعن الخامس انه جمع بين امرين متنافيين بغير دليل مع ظهور الفرق فان قول النبي صلى الله عليه وآله في معرض النسخ وهو انما يكون بوحي قاطع ورفع الخطاء

بمثله طريق النسخ جاز مخالفته ويرتفع حكم الاجماع القاطع بالاجتهاد ومن السادس ان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون عن اجتهاد فلا يجوز الرجوع
عنه وعند المخالف لا يجوز الرجوع عنه ايضا لان كل واحد وان ذهب الى الحكم عن اجتهاد وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم لا يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد بل يصير بعده
بعد الاجماع قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه بالظن بخلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني قبله ومن السابع قال بعضهم ثم يبطل قول المخالف بموته وينعقد الاجماع
بقول من بقي وقيل انه لم يبطل مذهبه ولا ينعقد اجماع بعده لانه من بعض الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي افتى فيها الميت فان فتواه لا تبطل بموته
وفيه نظر لانهم لو اجمعوا بعد موته على حكم اخر كان حجة لانهم كل المؤمنين وكل الامة وهو وصف حقيقي لا يتغير بالنسبة الى فتوى او حكم كما في صورة النزاع
تذنيب ذهب كثير ممن اعتبر انقراض العصر في الاجماع القولي الى اعتباره في السكوتي لاحتمال رجوع سكوته الى التفكر في الحكم فاذا مات علم ان سكوته كان عن
رضى وليس بشيء لان السكوت ان دل على الرضى وجب ان يحصل ذلك قبل الموت والا لم يحصل بالموت لاحتمال … ما كان عليه قبل موته السادس في ان
الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة وهو الحق ومنعه جماعة من
الحنفية والغزالي من الشافعية لنا ان خبر الواحد دليل شرعي يثبت به الاحكام ويخصص به العمومات ويقيد المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام
ولان ظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة ولان اكثر الناس ذهبوا الى ان
اصل الاجماع ظني فتفاصيله اولى ولقوله نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فيدخل فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا ولان نقل الظني
موجب للعمل فالقطعي اولى احتج المخالف بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول لاحاد اصل من اصول الفقه كالقياس و…
الواحد عن الرسول … وذلك مما لم يجد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة ومعلوم ان ذلك من الظواهر
… بهان الاصول وان احتج بها في الفروع والجواب … النبي صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين وقد قبل فيه خبر الواحد وبالجملة فالمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل
الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على
لسان الاحاد عنده حجة والظهور في هذه المسئلة للعرض من الجانبين اما من جهة النافي فان يقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب واما من جهة المثبت فان
يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر السابع في ان اجماع العترة حجة اختلف الناس في ذلك فذهب اليه الامامية والزيدية وانكره الباقون
لنا وجوه الاول ما ثبت من عصمة الائمة الثاني قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم
وقد اكد الله تعالى ذلك بوجوه الاول لفظة انما الدالة على الحصر والتاكيد الثاني لام التاكيد في ليذهب الثالث الاتيان بلفظ الاذهاب الدال على الازالة الرابع
الاتيان بالماهية التي يستلزم نفيها نفي جميع الجزئيات الخامس الاتيان بلفظة ان يذهب الدال على تحققه في كل حال دون الاذهاب الصادق بعد تقضي الفعل
فالفرق بينهما ظاهر بين ان يفعل وما فعل السادس تقديم لفظة عنكم الدال على شدة العناية السابع الاتيان بما يدل عليهم لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن
النداء على وجه الاختصاص نحو نحن العرب اقرى الناس للضيف التاسع تاكيد ذلك بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل دنس العاشر تاكيد التطهير بالمصدر
اعترض بحمله على الزوجات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن والجواب من وجوه الاول لو كان كذلك لقال عنكن ويطهركن كما تقدم الثاني اهل البيت
هم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم للاجماع على انه لما نزلت هذه الاية لف رسول الله صلى الله عليه وآله عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي الثالث لما قالت ام سلمة الست
من اهل البيت قال لها انك على خير ولم يجعلها منهم فلو كان راجعا الى الزوجات لدخلت فيهن ولاجابها بنعم الرابع لفظة انما للحصر وهي دالة على انه تعالى ما اراد
ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز لانه تعالى اراد زوال الرجس عن الكل وانا نعتقد حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لانه
ذكر السبب لارادة المسبب جائز وزوال الرجس هو العصمة فهي دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلم فلو حمل على غيرهم لزم خرق الاجماع الخامس ان الله تعالى اوجب … عندهم … فيكون وقوع الرجس عنهم محالا فهو انما يثبت
في حق المعصومين لا الزوجات لوقوع الذنب منهن اعترض على الاول بان التذكير يمنع من قصر الخطاب عليهن لا من دخولهن فيه وعلى الثاني بما روي عن
ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله ولان اهل البيت حقيقة فيهن لغة وتخصيصه بغيرهن خلاف الاصل وعلى الرابع
بمنع دلالة الاية على ازالة الرجس لان المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم والجواب عن الاول ان الخطاب المتناول للمذكر حقيقة لا يندرج فيه المؤنث
الا بدليل ولم يوجد وقد سبق في باب العموم ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة في حقهن وعن الثاني ان الرواية ما ذكرناه وهو قوله انك
على خير ويمنع كون اهل البيت حقيقة فيهن وخلاف الاصل يصار اليه مع دليل الاصل وقد بينا امتناعه وعن الثالث بما تقدم من ان المنفي الماهية
من حيث هي مراد الله العموم فلفظ او العهد ولا سبق لذكر الرجس او للتعريف الماهية والطبيعة وانما يتحقق نفيها عند نفي كل الجزئيات الثالث قوله
تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل اجر الارشاد الى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى فيكون واجبة وانما يجب مع عصمتهم اذ

مع وجوب الخطاء

مع وجوب الخطاء منهم يجب اجتنابهم وترك مودتهم لقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الرابع تواتر النقل
عنه عم انه قال اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما
اعترض بانه خبر واحد والامامية يمنع من العمل به ولانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم ان قول العترة وحدها حجة والجواب ان الامة اتفقت
على قبوله وتلقاه بعضهم للاستدلال به على حقية اجماعهم وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم ولا يتوقف كون قول العترة حجة على مضامة الكتاب كالعكس
الخامس اهل البيت مهبط الوحي والنبي صلى الله عليه وآله فيهم ومنهم فالخطاء عليهم ابعد ولا ينتقض بالزوجات لقلة ملابستهن له وعدم تميزهم واعتبارهم في الاحكام المرضية
احتج المخالف بان عليا عم خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد من خالفه ان قولي حجة فلا يخالفني والجواب انه منع عدم الاتباع والايضاح الثامن
في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين في الاصول من المسلمين اختلف الناس في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فقيل بانعقاده
وهو الحق عندنا لاستحالة ان يكون قول الامام خارجا عن المحق منا ولا يجوز ان يكون الامام هو ذلك المبتدع فتعين ان يكون من الباقين وقوله حجة واما
الجمهور فاختلفوا وتقريبه انه ان لم يكفر ببدعته فقد اختلف فيه فقيل لا ينعقد دون موافقته لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من علماء عصر الامة
فلا يكون قوله حجة غايته انه يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهليته للاجتهاد والظن صادق فيما يخبر به من اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهد
لا يقال الفاسق لا يقبل اخباره فيجري مجرى الكافر والصبي لانا نقول الامام يقبل قوله فيما يخبر به ان لم يدل على صدقه وكان عالما بفسقه بخلاف الصبي لعدم اهليته
وقيل ينعقد دونه كما قلناه لفسقه ولا يعول على الفاسق بجهله كالكافر لا يعبأ بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة اجماع من سواه ولا
يجوز ذلك لغيره وان كفر ببدعته لم يعتبر قوله في الاجماع ولا الاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة اما من شهد بالرسالة
او من بعث النبي عم اليه والمبتدع … لا عبرة بجهله بكفره … مسئلة … ويبقى مصرا على المخالفة حتى مات من بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع
جميع الامة قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف ان شرط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ولو قلده بعض الفقهاء الجاهل بالاجماع لجاز هذا المبتدع المكفر فهو عنده
انه يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة كعدل الحاكم بشهادة المردود مع جهله وان علم ببدعته وخالف الاجماع بجهله ان تلك البدعة مكفرة لم يعذر لتقصيره من البحث
والسؤال من علماء الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يجعله الطريق الا بدليله لا بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد والا قلدهم ان سوغنا في الاصول
واعلم انه لا يجوز لنا التمسك على كفرهم في تلك المسائل باجماعنا لانه انما يثبت خروجهم من الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا
… دار … اما قول العصاة من اهل القبلة فانه معتبر في الاجماع عند اكثر الفقهاء لانها لا تزيل اسم الايمان … من صلاتهم … المؤمنين وليس معتد
عند الباقين بخروجهم عن اسم الايمان بالمعصية وكذا عند الامامية للعلم بدخول الامام في غيرهم الفصل الثالث في ما الحق بالاجماع وليس منه وفيه مباحث الاول
في الاجماع السكوتي اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فيه اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء وداود
الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله البصري انه ليس باجماع ولا حجة وهو الحق وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض
الشافعية انه اجماع وحجة لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن
ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها غير الرضى الاول ان يكون في باطنه
ما يمنعه عن اظهار القول وقد يظهر عليه قرائن السخط الثاني ربما رآه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه الثالث ان يعتقد اصابة كل مجتهد
فلا يرى وجوب الانكار الرابع ربما اخر الانكار لوجود مكنته وراى المبادرة مفسدة فيسكت الخامس ربما اعتقد عدم القبول من انكاره وعدم الالتفات اليه
فيلحقه ذل وانكسار في نفسه من غير فائدة السادس ربما هاب القائل وخشي وقوع فتنة بسبب الانكار كما نقل ان ابن عباس وافق عمر في مسئلة العول واظهر
الانكار عليه بعده وقال هبته وكان مهيبا السابع ربما كان في مهلة النظر فلم يسع له المسارعة الى الانكار … لكونه صوابا الثامن ربما ظن ان غيره انكر وقام
مقامه في هذا الواجب وان كان قد غلط فيه التاسع ربما اعتقد ان الانكار صغيرة فلم ينكره واقدم على فعلها العاشر ربما اعتقد كونه … من الصغائر
فسكت عن انكارها ومع هذه الاحتمالات لم يبق الدلالة على الرضا قطعا ولا ظنا ومن هنا قال الشافعي … لا ينسب الى ساكت قول اعترض بان هذه
الاحتمالات وان كانت منقدحة عقلا … الظاهر من ارباب الدين لبعد عدم الاجتهاد في الواقعة مع الخلق الكثير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى …
مع وجوبه عليهم وبعد عدم تادية الاجتهاد الى شيء من الاحكام لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى عليه دلالة وامارات يدل عليه والظاهر من له اهلية الاجتهاد انما
هو الاطلاع عليها والظفر بها واحتمال تاخير الانكار للتروي والفكر محال عادة في حق الجميع خصوصا مع مضي الزمان كثيرا من غير نكير واحتمال السكوت عنه
لكونه مجتهدا لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ماخذه كمناظرة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم لتحقيق الحق كما في مسئلة الجد والاخوة والعول وقوله
انت علي حرام وغيرها واحتمال التقية بعيد لانه انما يكون فيما يحمل المخالف ظاهرا وليس كذلك لان مباحث المجتهدين غير مستلزمة له لان الغالب انهم اهل الدين

والرابع فلا نسلم انتفاء المباحث ايضا مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر علي على عمر في عزمه على اعادة الجلد على احد الشهود على المغيرة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك وبقذفه
معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل الله على ما في بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وبعث المراة على عمر لما
نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال عمر امراة خاصمت عمر فخصمته وفيه نظر
لان كثيرا من الاحكام خفيت عنهم ولم يجب عليهم البحث عنها لعدم وقوعها او عدم الحاجة اليها والدليل قد يصار اليه خفاء او لقصور الناظر فلا يجب اداء الاجتهاد الى الاصابة
وفعل ابن عباس بعد بخلاف الخوف واحتمال السكوت لكونه مجتهدا فيغيض مباحثته ومناظرته لاعتقاد اصابة كل مجتهد احتج الجبائي بان العادة بان الناس اذا
تفكروا في مسئلة مدة طويلة فلا اعتقد واخالف ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية ولو كان لظهرت واشتهرت فيما بين الناس فلما لم يظهر بسبب
التقية ولا الخلاف علمنا حصول الموافقة والجواب ما تقدم من الاحتمالات واحتج ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف
له مخالف فيكون اجماعا والجواب المنع من الاجماع على ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان القول اذا كان من حاكم يحمل السكوت على الاجماع لان الواحد منا يحضر مجالس
الحكام ويشاهدهم يحكمون بخلاف ما يعتقده فلا ينكر عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب واما حال الطلب
فالخصم لا يسلم جواز السكوت للامر المرضي سواء كان من الحاكم او من غيره **الثاني** في قول الصحابي اذا لم يعرف له مخالف اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل
الحل في اي عصر كان قولا ولم ينتشر بين اهل عصره ولكن لم يعرف له مخالف هل يكون اجماعا ام لا والحق انه ليس كذلك وعليه الاكثر لانه انما يتخيل كونه اجماعا من اهل العصر
اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار كما تقدم فاما اذا لم يعلموا به احتمل ان يكون لهم قول لو سمعنا به وان يحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسئلة قول لعدم خطورها بالبال وان
كان لهم فيها قول احتمل ان يكون موافقا للمنقول الينا وان يكون مخالفا فلا يتحقق الاجماع **الثالث** في انه اذا استدل اهل العصر بدليل او صاروا الى تاويل فاذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل اخر او ذكروا تاويلا اخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل المتقدم والا لكانوا اجمعوا على الخطا
وابطال التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يجز كما لو فسروا المشترك باحد معنييه ثم جاء من فسره بالاخر لان المشترك لا يجوز ارادة معنييه
منه فصحة هذا التاويل يقتضي فساد المتقدم او يقال انهم تكلموا باللفظ مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على ضده وان لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد المتقدم
فان كان اهل العصر الاول قد نصوا على ابطال الجديد من التاويل والدليل لم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه
قطعا اذ لا تخطئة فيه وان سكتوا عن الامرين فقد ذهب الجمهور الى جوازه وهو الحق وقال الاخرون بالمنع لنا ان الناس في كل وقت يستخرجون ادلة وتاويلات ولم
جديدة من غير انكار احد فكان اجماعا احتج المخالف بوجوه الاول ان الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون محرما لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الثاني قوله كنتم
خير امة خطاب مع الحاضرين فلا يتناول ما عدا العصر الاول وقوله يأمرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين بكل معروف وكل ما لم يأمروا به ولم يذكروه لم يكن معروفا
فيكون منكرا الثالث لو كان الدليل الثاني او التاويل الجديد صحيحا لم يجز ذهول الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم والجواب عن الاول قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
خرج مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون وما لم يتعرض له المؤمنون بنفي او اثبات لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين والحاصل ان الذم على ترك العمل
بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والمحدث للدليل الثاني والتاويل غير تارك لدليل اهل العصر الاول ولا لتاويلهم بل غايته ضم دليل الى اخر وتاويل الى اخر ولم يكن بينهما
منافاة والتقدير انهم لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الحكم بمنافاته الدليل لم يكن سبيلا للمؤمنين موجب كونه باطلا وعن الثاني المعارضة بقوله وينهون عن المنكر
فيقتضي نهيهم عن كل منكر فلما لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الثاني لم يكن منكرا وعن الثالث انهم اكتفوا بالدليل الواحد والتاويل الواحد عن غيره فلم يطلبوا الزيادة
الرابع في ان اجماع المدينة ليس بحجة هذا هو المشهور بين الناس كافة مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة واختلف اصحابه فقال بعضهم انه اراد به ترجيح
روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته وقال بعضهم اراد به اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا وجوه الاول انهم بعض المؤمنين
وبعض الامة وادلة الاجماع وردت بلفظ المؤمنين ورواية المشاقة والامة وغيرهما وهما غير مختصين ببلد دون اخر بل عامة في الجميع موجبا لاعتبار الكل الا مكنة
غير مؤثرة في ترجيح الاقوال بالمفردة ولا يصير ما ليس بصواب صوابا ولا بالعكس الثالث انه يؤدي الى المحال وهو ان من سكن المدينة كان قوله حجة واذا خرج لم يكن
حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالنبي صلى الله عليه وسلم اعترض على الاول بان تلك الادلة لا تمنع كون اجماع اهل المدينة حجة لجواز اثباته بدليل منفصل
وعلى الثاني يجوز اختصاص اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في تخصيص اهل زمان معين به وعلى الثالث انه قياس طردي في مقابلة النص
فيكون باطلا واجيب بان ادلة الاجماع لا تنافي ان اهل المدينة حجة لكن الاصل عدم كون اجماعهم حجة فيبقى الاصل سالما عن معارضة الادلة وفرق بين عصمة اهل
زمان وعصمة اهل بلدة لان الامكنة متساوية ولو ترجح اهل المدينة من بلدهم لم يتغير بعضهم بعد العمل منهم على انا نمنع عصمة هذه الامة لا باعتبار الزمان بل
لحصول الاجماع منهم والنص معقود على الكل بالاجماع في التاويل بعد حصوله ولم يحتج فيه بالقياس بل بامر قطعي هو خروج المخلفين عن الظلمة عند انتقالهم من
مكانها وهو غير معقول احتج مالك بقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عنهم وبتشبيه علمهم بروايتهم ولان العادة

تقتضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح لا يقال يجوز ان يكون متمسكهم غير راجح ولم يطلع عليه بعضهم لانا
نقول العادة تقتضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف والجواب الخبر متروك الظاهر بالاجماع لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة
وهو باطل قطعا لانه قد خرج عنها اكابر الصحابة حتى عد الخارج عنها الى العراق ثلاثمائة ونيفا ومنهم علي رضي الله عنه وعبد الله بن عباس وتخلف الادون كابي هريرة واضرابه
واعترض بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة تخرجه ولا يقتضي ان كل خارج عن المدينة فهو خبث سلمنا لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات سلمنا
لكن يجوز ان يكون المراد من خروجها الكراهية للمقام بها لان في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول صلى الله عليه وسلم وجوار مسجده مع ما ورد من الشارع في الحث
وكراهة المقام بها لا يحتمل صفة الدين فيكون خبثا سلمناه لكن صيغته ليست للعموم سلمناه لكن يجوز ان يكون القول مختصا بزمانه والمراد بالخبث الكفار وتشبيه
العمل بالرواية تمثيل لا دليل مع قيام الفرق وهو ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد والعادة غير مختصة بالمدينة بل كل بلدة مساو لها فان كان ذلك دليلا
جاز ان يقتصر الاجماع على قول كل بلد وهو ممنوع واما ان القول [illegible] نقل عن مالك انه احتج باجماع المدينة خاصة وقال قوم المعتبر اجماع الحرمين مكة والمدينة
والمصرين الكوفة والبصرة وعللوا بان هذه المواضع مجمع اهل الحل والعقد وهو ممنوع فان المجتهدين لم يزالوا منتشرين في البلاد المتباعدة ولا ينعقد الاجماع
بدون اتفاقهم **الخامس** في اجماع خلفاء الاربعة يحكي ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية انه كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولاجله لم
يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد قوله وانفذ قضاءه وكتب به
الى الافاق وهو قول احمد في رواية واحتج بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال الاكثر انه ليس بحجة وعارضوا
الحديث بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد ليس بحجة على انه عام في كل الخلفاء الراشدين فلا يختص بالاربعة واما الشيعة
فيعللونه لما كان احد الاربعة وهو معصوم كان قوله حجة **تذنيب** قال قوم اجماع الشيخين حجة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولما لم يكن الاقتداء بهما حالة الاختلاف وجب ذلك حال اتفاقهما ويعارض بما تقدم **السادس** في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين اختلف
الناس في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين فاكثر الجمهور على انه ليس بحجة خلافا للبعض وعند الامامية انه حجة لان من الصحابة المعصوم
فيكون قوله حجة وان خالفه التابعي ثم اختلف القائلون بانه لا يعتد باجماعهم مع مخالفته فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد
اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته ومن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم
مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لم يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة واحمد
في احدى الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حالة اجماعهم او صار مجتهدا بعد
اجماعهم لكن في عصرهم وذهب بعضهم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد في رواية احتج الجمهور بانه لو كان قول التابعي باطلا
لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال اسألوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وكان انس يسأل عن شيء فيقول
سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق فلما اتاه السائل بجوابه تابعه عليه
وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت
انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فبعث ابن عباس كريبا الى ام سلمة يسألها الى غير ذلك من الوقائع وقد كان مشهورا عندهم ان
الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي
وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه ولا الاعتراض انه الاجتهاد انما سوغوه للتابعين
عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاعتداد بقوله عند الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق ولان الصحابة مع التابعين المجتهدين بعض الامة وبعض المؤمنين
فلا تتناولهم الادلة احتج الاخرون بوجوه الاول قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وانما رضي عنهم لو لم يقع منهم معصية والقول
الباطل معصية فيكون قولهم حجة الثاني قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملء
الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه فهو يدل على ان التابعي اذا خالفهم لم يكن بخلافه اثر الثالث انكرت عائشة على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة
وكلامه فيما بينهم وخلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وزجرته عن ذلك وقالت فروج يصيح مع الديكة الرابع الصحابة لهم مزية
الصحبة على غيرهم فقولهم اقرب الى الحق من غيرهم والجواب عن الاول انها مختصة باهل بيعة الرضوان وليسوا مختصين بالاجماع اجماعا وعن الثاني بانها دليل على
فضيلتهم لا على اختصاصهم بقبول قولهم دون غيرهم من المجتهدين بخلاف من الثالث ان فعل عائشة ليس بحجة وعلى ان انكرت عليه لانه خالف بعد الاجماع
او في مسئلة قطعية او انه لم يكن حين المخالفة من المجتهدين او اساء ادبه في المناظرة **السابع** في ان اجماع الاكثر ليس بحجة اجماع الاكثر ليس حجة عنده

الاكثر فلو خالف واحد او اثنان لم يكن اجماعا وقال محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة واحمد بن حنبل في رواية ينعقد اجماع الاكثر
ولا عبرة بمخالفة الاقل وقال بعضهم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع مع مخالفته والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد
في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وان انكرت الجماعة عليه كخلافه في تحريم ربا الفضل لم يعتد به ومنهم من قال ان قول
الاكثر يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه وعند الامامية ان المخالف ان عرف باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لان
المعصوم في الاكثر وان لم يعرف لم ينعقد لجواز ان يكون المخالف هو الامام اما الجمهور فاستدلوا بان جميع الصحابة اجمعوا على قتال مانعي الزكوة
وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد انه غير معتد بخلافه بل رجعوا اليه لما ناظروه وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة في مسائل الفرائض وغيرها
باقوال لا وايضا الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الامة وبعض المؤمنين فلا يندرج حكمهم تحت ادلة الاجماع وايضا اذا خالف واحد كان الحكم مختلفا فيه
وقال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وايضا لو انعقد الاجماع مع مخالفة الاقل فانه ينعقد الاجماع عليه فيلزم ترك ما علم بالدليل والرجوع الى
التقليد وذلك ممتنع في حق المجتهد وانه لم يبعد عليه لم يكن الاجماع حجة مقطوعا بها لانه لو كان مقطوعا بها لما ساغت مخالفته بالاجتهاد واعترض عليه
بان انه قلنا انعقاد اجماع الاكثر بعد الاقل حجة قاطعة فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه واجب وان كان خلاف ما اداه اجتهاده اليه لوجب الرجوع عن
الاجتهاد الى الدليل القاطع كما لو اجمع اهل العصر على حكم ثم جاء مجتهد اداه اجتهاده بعدهم الى المخالفة لم يجز له العمل باجتهاده بل وجب عليه الرجوع اليهم احتج
المخالف بوجوه الاول لفظ المؤمنين والامة يتناول الاكثر اذا كان الاقل نادرا كالواحد والاثنين كشعر فارسي فيه عربية قليلة وكثور اسود فيه شعرات بيض
فلا يخرج له اسود مع بياض حدقته واسنانه الثاني قال عليكم بالسواد الاعظم وقال الشيطان مع الواحد وهو يدل على تخطئة الواحد المنفرد وقد وجب
اتباع الاكثر ولا معنى لكونه حجة سوى هذا الثالث الاجماع حجة على المخالف فانه لم يوجد في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى الرابع انكار الصحابة على ابن عباس
خلافه للباقين في الصرف ولو لم يكن انفراده خطاء لما ساغ الانكار الخامس اعتمد في الامامة لابي بكر باجماع الاكثر مع مخالفة سعد بن عبادة وعلي
وجماعة يسيرة السادس كثرة العدد مع تحقق رواية الاخبار فكذا في اتفاق المجتهدين السابع تطرق الكذب الى الواحد والاثنين محتمل دون تطرقه الى
الجمع العظيم للعادة فان اخبر الجمع العظيم عن انفسهم فانهم لا يسمعون احتمال الكذب بخلاف ما لو اخبر الواحد والاثنان عن انفسهم وايمانهم فيكون ما اتفق عليه
الكل الا الواحد والاثنان سبيل المؤمنين قطعا فيكون حجة الثامن لو اعتبر خلاف الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع البتة لعدم امكان اتفاق الكل حيث
لا يفيد واحد على الحكم التاسع خبر الواحد بما لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم التواتر افاده فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع والجواب عن الاول
ان تناول لفظ الاكثر على سبيل المجاز والاصل عدمه وعن الثاني السواد الاعظم كل الامة لانه ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لحصل فيه النصف
ان زاد على النصف الاخر بواحد وفيه نظر لان كونه اكثر اعظم من كل ما عداه لا يخرج ما عداه عن كونه اعظم بالنسبة الى ما دونه وقوله الشيطان مع الواحد
لا يدل على كل واحد لخروج الصحابة والمعصومين منه ولان المراد به الحث على طلب المصاحب في الطريق ولهذا قال وهو من الاثنين ابعد والثلاثة ركب
وعن الثالث انه لا يجب ان يكون في العصر بل لو كان بعده كان الاجماع حجة عليه والا لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان انكارهم
على ابن عباس لم يكن لاجماعهم بل لمخالفة ما رووه له من الاحاديث كخبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة عند الجمهور لا يشترط فيه الاجماع بل البيعة
كافية وعن السادس الاجماع ليس كالرواية ولا اقبل مثل الواحد والاثنين كما يقبل روايته وعن السابع ذلك انما يصح وان كانوا مؤمنين لكن ليس
كل المؤمنين فلم يجب الحكم بعلمه وايضا فيه نظر فان كل واحد يخبر عن ايمانه ولا معرفة له بايمان غيره فلا فرق بين العدد الكثير والقليل في ذلك وعن الثامن
انا نفرض اجماع الكل ونحكم بانه حجة فان حصل فذاك والا كان غير منعقد وعن التاسع ان خبر العدد الكثير انما يفيد العلم اذا اخبروا عن محسوس لا عن اجتهاد
ولو كان مثل كل من افاد خبره العلم اجماعا لوجب ان يكون قول اهل كل بلد مع مخالفة البلد الاخر اجماعا لافادته العلم وليس كذلك **تنبيه** اذا لم يحصل في
الاجماع قول من هو متمكن من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا لم يكن حجة لان غيره بعض المؤمنين فلا يندرج تحت الادلة **الفصل الرابع** في مدرك الاجماع
وفيه مباحث **الاول** انه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اتفق الناس الا من شذ على انه لا يقع الاجماع الا عن ماخذ ومستند يوجب الاجماع وقال شاذ يجوز
انعقاده على سبيل التخيير ويقع من حيث التوفيق بان يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجوه الاول القول في الدين بغير دلالة او امارة
خطاء فلو اتفقوا عليه لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وهو يقدح فيه وفيه نظر لان المراد من الخطاء ان كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه فكيف تقم فهو ممنوع
يجوز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وانه عبارة عن انه قال من غير دليل حرام فهو المتنازع على انا نقول انما يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما
مع الاجماع فلا الثاني مع فقد الدليل لا يجب الوصول الى الحق اعترض بانه حق لا يلزم الوصول مع الاجماع او بدونه الاول م والثاني مسلم لجواز ان يوفقهم
الله تعالى للصواب اذا اجمعوا لاستحالة اجماعهم على الخطاء وفيه نظر فان التخيير اذا لم يكن موصلا الى الحق بالنسبة الى كل واحد لم يكن بالنسبة الى الجميع

اذ لم يجد

[illegible]

اذ لم يجد دليلا باعتبار الاجماع وتجويز ان يوفقهم الله تعالى للصواب لا يكفي في كونه حجة كما في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله تعالى للصواب الثالث الصحابة ليسوا
اكمل من النبي صلى الله عليه وسلم وكان لا يقول الا عن وحي فالامة اولى انه لا يحكم في دين الله تعالى الا بدليل اعترض بالفرق لان الدليل اذا دل على امتناع الخطاء من الرسول فيما يقول
وكذا الامة فلو قال الرسول قولا وحكم من غير دليل لكان حقا لاستحالة الخطاء عليه غير انه يمتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطاء عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا وفيه نظر لان القول من
غير دليل خطاء في نفس الامر فلا يجوز صدوره من النبي صلى الله عليه وسلم لما دل الدليل على عصمته ودل على انه قاله عن دليل الرابع لو جاز ان يحكموا من غير مستند لجاز
لكل احد فانهم انما يجمعون على الحكم اذا سبق كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحادهم لم يكن للجميع مزية في ذلك على الاحاد اعترض بالمزية من حيث انهم
يكون حجة بخلاف قول كل واحد وبانه جواز ذلك للاحاد مشروط بضم قول الباقي اليه لا انه جائز من غيرهم ولا كذلك قول الجمع فانه جائز على الاطلاق
وفيه نظر لان المستدل نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة وتجويز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الاخر اليه مستلزم للدور لان ضم قول الاخر انما
يجوز لو جاز للاخر ذلك القول وانما يجوز للاخر لو قال هذا وانما يقول هذا لو جاز له وهو مشروط بقول الاخر الخامس المقالة اذا لم يستند الى دليل لا يعلم
انتسابها الى وضع الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الاخذ به اعترض بانه ان اريد بعدم معرفة الانتساب الى وضع الشرع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي
فهو مسلم وهو المتنازع او انه لا يعلم كونها مصيبة بحكم الشرع فهو نفس النزاع السادس لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد
في قول المجمعين معنى وهو محال للاجماع على اشتراط الاجتهاد اعترض بان الاجتهاد شرط حالة الاجماع ام لا فمنه فهو المتنازع احتج المخالف بوجهين
الاول لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فينتفي فايدة الاجماع الثاني الاجماع لا عن مستند واقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام
والجواب عن الاول انه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن مستند وانتم لا تقولون به ولان فايدته الكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته
والبحث عن كيفية دلالته على المطلوب ولان فايدته تحريم المخالفة وتقديمه على غيره من الادلة ولانه ينتقض بقول الرسول صلى الله عليه وسلم فانه حجة اجماعا مع انه لا يقول الا
عن دليل وهو ما يوحى اليه وعن الثاني بمنع الاجماع في تلك الصور عن غير دليل لجواز انه لم ينقل استغناء بالاجماع عنه **البحث الثاني** في انه لا يقع الاجماع الا عن
دليل القائلون باشتراط المستند في الاجماع اختلفوا فقالت الامامية وداود بن جرير الطبري انه لا يقع الاجماع الا عن دليل ولا يصح عن امارة كقياس
واجتهاد وجوزه الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم انه يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثر منهم وقال اخرون لا يحرم
مخالفته وقال قوم الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا لنا وجوه الاول قول المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعي الثاني يمتنع اتفاق الخلق
على كثرتهم وتباعد الامكنة والبلاد في لحظة واحدة على القول بالامارة مع اختلاف دواعيهم وخفاء الامارات واختلافهم في الذكاء والبلادة كما يمتنع اتفاقهم
في ساعة واحدة على ماكول واحد او الحكم بلفظة واحدة بخلاف اتفاقهم على القول بالدليل والشبهة لقوة الدلالة وجريان الشبهة مجرى الامارة ويصار اليها
وبخلاف اجماع الخلق الكثير في الاعياد لتوفر الدواعي اليه الثالث لا يخلو زمان من الازمنة ولا وقت من الاوقات من مجتهدين ينفون العمل بالقياس والراي
فلا يوافق في الحكم به فلا ينعقد الاجماع فانه لا يتصور الاجماع عن قياس واصل القياس مختلف فيه الرابع لو جاز ذلك تنافت الاحكام لان الحكم الصادر عن الاجتهاد
لا ينفي مخالفته ويجوز مخالفته والحكم المجمع عليه بالعكس فلو صدر الاجماع عن الاجتهاد لاجتمع النقيضان الخامس الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم
عن الخطاء والقياس فرع ومعرض للخطاء فيمتنع استناد الاصل المعصوم عن الخطاء الى الفرع الجائز عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما يجوز فيه
الخطاء وهو الاجتهاد واعترض على الثاني باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس بجيد لانهم ليسوا كل الامة فجاز الخطاء عليهم
بخلاف الجميع وعلى الثالث بان الخلاف في حجية القياس حادث ولانه يجوز ان تشتبه الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه ثبت بالدلالة
ولانتقاضه بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار القياس حدث من اكابر الصحابة على ما يلي
واشتباه المعلوم بالمظنون لا يصدر عن مجتهد ومن ينكر العموم وخبر الواحد يمنع الاجماع فيهما وعلى الرابع ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة
بان لا يصير المسئلة اجماعية فاذا صارت زال الشرط فزالت تلك الاحكام وليس بجيد لان كل واحد منهم كان قائلا بالحكم قائلا بجواز مخالفته فكيف صار الحكم مجمعا عليه
باعتبار موافقة كل واحد منهم لذلك اصل جواز المخالفة مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع بان عمر شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي انه اذا سكر
هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون لانهم اجمعوا على ان الحد ثمانون لنفي استغنوا
بالاجماع عن نقله لانا نقول انه جائز لعلم نصوا على مصيرهم الى الاجتهاد ولان ابا بكر اثبتوا امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم اجمعوا عليها والجواب
ان عليا بين علة الحكم وحكمة المقتضية لثبوته لا انه قياس كيف وانكاره القياس معلوم بالضرورة من مذهبه ومذهب اولاده والقائلين
بمقالته واما خلافة ابي بكر والصحابة بالقياس لم يتم لانه انكر القياس ولانه يمنع قياس الاصغر على الادنى ويمنع الاجماع عليها **البحث الثالث** في الاجماع الموافق لخبر

اذا اجمعت الامة على حكم ووجدت الاخبار قال ابو عبد الله البصري انه يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر وقال ابو الحسين البصري ان كان الخبر متواترا كان نصا لا يحتاج الى بحث وتامل فالاجماع مستند اليه اذ لا يجوز مع تواتره ان لا ينقلوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره ان لا يدعوهم الى الحكم سواء ظهر فيهم جزء بعده او لا وان احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم اليه لامكان استنادهم الى متواتر هو اجلى واتفق بالاجماع عن نقله او استدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد او قياس وان كان احادا فانه لم ينقل الينا ظهوره فيهم جاز استنادهم اليه وقد كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره والخبر او بعضهم لاجله وبعضهم لغيره وان كان ما ظهر فان روى احادا جوزنا صدق الراوي وان يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا يعلم ان اجماعهم لاجله لكن صدقه مظنون وان نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمعوا لاجله وقطع بطلان ذلك بان يقولوا اجمعنا لاجله او كما سمعنا فتبين عن الحكم باجمعهم او كان بعضهم حكم بخلافه فلما سمعوه قالوا به وجاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان الاجماع الدال على الكثرة على مدلول واحد جائز انا اثبت هذا فلو اجمعوا على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صدق الخبر لجواز ان يكون المصلحة الحكم بما تضمنه من الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر كذب الحكم

الفصل ه في المجمعين وفيه مباحث **الاول** انه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى يوم القيمة اعلم ان الخطاء جائز على هذه الامة الا المعصوم كغيرها من الامم عند الجمهور والدلالة السمعية منعت منه في حق هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان وجود معصوم يكون قوله حقا والادلة السمعية وردت بلفظي المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين للاستغراق لانه جمع محلى باللام الجنسية واما الامة فانه يتناول جميع الامة فيجب بعدهم في الاجماع اعتبار قول كل المؤمنين وكل الامة الا ما يخرج بالدليل وان اكتفي بالبعض لم يكن اثباته بهذه الادلة بل بادلة اخرى وهذه الادلة كما لا يدل عليه كذا لا يمنع منه ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول وقد سبق ان الادلة واضح انهم احتجوا على ثبوت الاجماع العدد الكثير بانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه ونقض باجتماع اليهود والفلاسفة لا يقال انه اثبات الاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع بنص يتوقف عليه لانا نقول الذي ثبت به كون الاجماع مطلقا حجة انما هو ثبوت نص دال عليه وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني واما ان هذا الاجماع معين الوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصورة ثابت الاجماع الثاني ودلالة العادة على ثبوت ذلك النص لا يتوقف على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور لعدم توقفه وجود تلك الصورة عليه فلان وجدانها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة واما لعدم توقف دلالتها فلان صحة الدلالة مستفادة من العادة وهو مبني على اشتراط عدد التواتر وسياتي انا نقول هذا انقول لا يشترط في الاجماع اتفاق امة الرسول الى يوم القيامة لان الدليل على الاجماع دليل على الاستدلال به وذلك الاستدلال لا يمكن بعد يوم القيامة اذ لا اجماع لانقطاع التكليف ولابد ان يحصل الحجية **الثاني** في عدم اعتبار قول الكفار لا خلاف في انه لا اعتبار بوفاق من هو خارج عن الملة ولا بخلافه لان الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ المؤمنين وبلفظ الامة وكلاهما لا يندرج الكافر فيهما لانه ليس من المؤمنين والمفهوم من لفظ الامة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول ولان الكافر لا يقبل قوله فلا يعتبر في اثبات حجة شرعية ولا في ابطالها اذا عرفت هذا فاعلم ان الكفر ثلثة الاول اعتقاد ما هو كفر كانكار الصانع وصفاته والنبوة الثاني اعتقاد ما يبعد اعتقاده مع الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسوله وهو ما اجمعوا على انه كفر من حيث الشرع الثالث فعل ما ورد التوقيف انه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجحود سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل وانكار بعض الملائكة وامثال ذلك عرفت بالتواتر حجته وهذا البحث ظاهر من الامامية اذ المعتبر عندهم في الاجماع انما هو قول المعصوم **الثالث** في قول العامي ذهب الاكثر الى انه لا اعتبار بقول العامي في الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع مع مخالفته لنا وجوه الاول قول العامي لا عن دليل ولا امارة فقوله في الدين يكون خطاء فلو كان قول العالم المخالف لخطاء لزم اجتماع الكل على الخطاء وان وقع بعد الحجية الثاني العصمة من الخطاء لا يتصور الا في حق من يتصور في حقه الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير دليل لا يجوز صوابا وقطعا الثالث اجمع الصحابة على اصحة والعامة على انه لا عبرة بقول العوام الرابع العامي ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون لان الامة انما كان قولها حجة اذا استند الى الاستدلال والخاص العامي يلزمه تقليد العلماء بالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه السادس قول العامي في الدين من غير دليل خطاء مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته السابع الامام انما عصمته عن الخطاء واستدلال العلماء اثبات الاحكام الشرعية من غير دليل خطاء والخطاء ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت العصمة في حقه وفي الاول نظر لان تخطئة العالم في الحكم مغايرة لتخطئة العامي في القول بغير دليل وذلك يستلزم تخطئة كل واحد لا تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه فيكون بمنزلة الحالة اذا لم يوضع اجماعا وانما هو مسائل الهند الاصلية واعترض على الثاني باحتمال ان يكون العامي لا يتصور منه الاصابة لو انفرد بالحكم فما المانع من تصويبه مع العلماء تبعا ببعض موافقته لهم في اقوالهم ولا شك ان العامي مصيب في موافقته للعلماء وعلى هذا جاز ان يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر لان قول العلماء ان كان حقا لم يعتبر موافقة العامي فيه فان قال جعلها شرطا في كونه حجة لا شرطا لكونه حقا ولا لكان حقا لم يعتبر موافقة العامي حقا فلا يكون شرطا في كونه حجة وعلى الثالث يمنع اجماع الصحابة عليه وعلى الرابع انه وان كان لا يعتبر في الاجماع من لا استدلال لكن من اهل الاستدلال ان اريد مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع

وعلى هذا امكن

وعلى هذا امكن ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم في حق العامة الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف وفيه نظر فان الاجماع اذا وقع على الدليل وجب الرجوع اليه سواء انضم اليه قول العامي او لا فان انضمام قول العامي اتفاقي كطلوع الشمس معه فكما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام قول العامي وعلى الخامس انه وان كان يجب على العامي الرجوع الى اقوال العلماء فليس في ذلك ما يدل على ان قول العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك شرطا في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتونه به وفيه نظر لان قول العامي ليس حجة لا بانفراده ولا بانضمامه فالعبرة في قول العلماء خاصة فلا يجوز ان يكون شرطا في اصله وعلى السادس ان قول العامي في الدين من غير دليل وان كان خطاء لكن لا يمنع من كون موافقته للعلماء في اقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم وفيه نظر فان ما يعلم كونه خطاء لا يجوز جعله شرطا في الحجة وعلى السابع ان العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من غير استدلال شرطا في كون الاجماع حجة وقد تقدم الكلام عليه احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب متابعة الكل الذي من جملته العامي ولا يمتنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا يكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الثابت للكل لا يجب كونه ثابتا للبعض والجواب ايجاب متابعة الكل لا يقتضي ان لا يجب متابعة غيرهم ولان العامي في العلم بمنزلة الصبي والمجنون وادلة الاجماع المقتضية لوجوب الاتباع تقتضي وجوب متابعة العلماء موجب التقليد **الرابع** في اشتراط اجماع اهل كل فن باهله ذهب المحققون من الجمهور الى ان المعتبر بالاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا مجتهدين في غيره فمسائل الكلام يعتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الكلام ومسائل الفقه يعتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس بل كل مجتهد في فن من الفنين يشترط اجماعه في ذلك الفن فالعالم بمسائل الفرائض خاصة يشترط موافقته في علم الفرائض لا النحو ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لانه كالعوام فيما لا يتمكن من الاجتهاد فيه فلا عبرة بقوله اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فان خلافه معتبر عند المحققين لتمكنه من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل خلافا لقوم **الخامس** في عدم اشتراط عدد التواتر اختلف الناس في ذلك فمن اخذ الاجماع من دليل العقل واستحالة الخطاء بحكم العادة كالجويني فيلزمه الاشتراط ومن اخذه من السمع اختلفوا فمنهم من شرطه ومنهم من لم يشرطه وهو الاشبه لتناول الادلة للمؤمنين والامة فان قالوا انهم معصومون وان بلغوا والعياذ بالله الى الواحد احتج المخالف بوجهين الاول اذا نقص عددهم لم يعلم ان قولهم فضلا عن غيره الثاني لو نقص عدد المسلمين والعياذ بالله عن عدد التواتر ادى الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بنقل التواتر من اعلام النبوة معجزة النبي صلى الله عليه وسلم وتحديه بالنبوة والكفار لا يقومون بنقل اعلام النبوة بل مجتهدون في طمسها والسلف مجمعون على دوام التكليف الى يوم القيامة والجواب عن الاول بالواحد والقرآن او خلق علم ضروري فيسقط اعتبار الكثير على ما تقدم وعن الثاني انه ان قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون ناقله مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك فقد الجميع دون عدد التواتر فلا يلزم انقطاع ذلك لامكان ان يديم الله تعالى ذلك باخبار المسلمين والكفار معهم وان لم يعترفوا بالنبوة لكن يخبرون بظهوره ووجود معجزاته وانه تحدى بها لكن مع المعجزا ويخبر العدد القليل المحتف بالقرائن المفيدة للعلم الضروري لقوله لا تزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى ياتي امر الله واما الواحد فقد اختلف فيه فقال بعضهم ان قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنهم من منع لان الاجماع مشعر بالاجتماع وانما يكون بين اثنين فصاعدا **السادس** في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل اهل كل عصر حجة خلافا داود ومتابعيه من الظاهرية فقالوا ان اجماع التابعين ومن بعدهم ليس بحجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ادلة الاجماع وهي الكتاب والسنة والمعقول يتناول اهل كل عصر لان من لم يتبع سبيل المؤمنين يجب اتباعه ولانهم امة محمد فيدخلون تحت قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كنتم خير امة ولان العادة تحيل اجتماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم موجود في كل عصر احتج بامور الاول ان ادلة الاجماع تتناول الصحابة لانه قوله جعلناكم كنتم خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين وكذا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لان من سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا يتناوله الاية الا من كان مؤمنا حال نزولها فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه الثاني اجماع التابعين ان كان لقياس فهو باطل لانه ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريقا الى الاجماع من اهل وان كان لنص فهو لما وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ان الحكم لاجل ذلك النص اولى فلما لم يوجد علم عدمه الثالث يشترط في الاجماع اتفاق كل اهل العصر وذلك لا يحصل الا مع المشاهدة والعلم بقول كل واحد وموافقة الباقين وهو ممتنع لانتشارهم في الارض وانما

بتم من الصحابة لانقراضهم ومنها الرابع اجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد في كل ما لم يجمع عليه فالمسئلة التي لم يجمع الصحابة عليها محل الاجتهاد باجماع
الصحابة فلو اجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن محلية الاجتهاد فيتصادم الاجماعان الخامس اذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمع التابعون على
احدهما لم يصر القول الثاني مهجورا لما تقدم من المسائل السابقة وح يقول المسئلة التي اجمع التابعون عليها يجوز ان يكون لبعض الصحابة فيها قول
يخالف قول التابعين ولم ينقل الينا فلا يتحقق الاجماع لانا نقول في هذا الباب نتيقن عدم بقاء شيء من النصوص لاحتمال تطرق النسخ والتخصيص وما لم ينقل لانا
نقول الفرق ان اجماع التابعين مشروط بعدم قول بعض الصحابة بخلافه فلو لم ... فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون مشكوك الاجماع والاصل بقاؤه على العدم
اما الشرط فاللفظ يقتضي العموم والشك وقع في طريان المزيل والاصل عدم طريانه فافترقا السادس الادلة تنبئ عن اتباع سبيل المؤمنين وكل الامة وليس
التابعون كل الامة وان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة فيما اجمع عليه التابعون لا يكون قول جميع الامة
ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فان كان خلاف بعض الصحابة يرفع اجماع التابعين فعدم وفاقهم اجمع بعده لانهم بالموت لم يخرجوا من الامة لانا نقول ينتقض
بالصحابة لانا نقول مقتضى الدليل ذلك وانتظار التابعين ومن بعدهم الى يوم القيمة لكن اعتباره يرفع الانتفاع بالاجماع فثبت ان وصف الكلية لمن
دخل في الوجود وهم الصحابة خاصة السابع الاصل عدم الرجوع الى قول احد سوى الصادق المعصوم لتطرق الخطاء والكذب الى من عداه لكن النبي صلى اثنى على
اصحابه بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وذم الاعصار المتاخرة بقوله ثم يفشو الكذب وان
الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل ان يستشهد وغير ذلك فوجب ان يقتصر بالاجماع على الصحابة الثامن لو
كان في الامة من هو غائب لم ينعقد الاجماع بدونه وان لم يكن في المسئلة قول لنفي ولا اثبات لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها قول فكذلك الميت من الصحابة
قبل التابعين التاسع الصحابة اختصت بمشاهدة النبي صلى والحضور عند الوحي فلهم مزية عليهم والجواب عن الاول انه يقتضي انه لو مات واحد من
اهل الحرمين عند نزول الاية خرج اجماع الباقين عن كونه حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به ويقتضي ايضا انه لا يعتد بقول من
اسلم بعد نزولها او وجد من المخاطبين وعن الثاني جاز ان يصدر اجماعهم عن نص نقله بعض الصحابة ولم يعلم به الباقون لعدم حدوث الواقعة عندهم
فلم يبحثوا عنه او بعضهم عن ذلك النص وبحثهم من قياس او اجتهاد وعن الثالث بمنع عدم معرفة كل المجتهدين فانهم ... وان بلغوا ... امكنهم
سلمنا لكن التقدير حصول الاجماع فيكون حجة ولا نزاع في التقدير وعن الرابع بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا لكنه مشروط بعدم تجدد اجماع
اخر وعن الخامس بانه يتطرق في الصحابة مثله لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة النبي صلى له قول فلا يكون اجماع الباقين حجة وفيه نظر
لعدم اعتبار الاجماع واهل الصحابة في زمن النبي صلى بل بعد وفاته وعن السادس ان الماضي من الصحابة لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر والا لم ينعقد اجماع بعد
ان استشهد حمزة وقد اجمعوا على حجية اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى وبعد موت من مات قبل النبي صلى فيكون وصف الكلية حاصلا لكل
الموجودين في كل وقت ويمنع جواز المصير الى قول الصحابي الميت المخالف لاجماع التابعين وعن السابع ان ادلة الاجماع لا تفرق بين اهل عصر وعصر ومدح
الصحابة لا يقتضي نفي غيرهم وذم الاعصار المتاخرة يقتضي ظهور الفساد والكذب لا على خلو كل عصر عمن يقوم الحجة بقوله وعن الثامن انه ينتقض
بالصحابة فانه لو مات واحد منهم انعقد اجماع الباقين ولو كان غائبا لم ينعقد والاصل ان للغائب في الحال اهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة
بخلاف الميت وعن التاسع لانه ان ذلك يوجب لهم مزية في كون قولهم حجة دون غيرهم **الفصل السادس** في الحكم الثابت بالاجماع وفيه مباحث **الاول**
في ضابط ما يثبت بالاجماع قد ثبت ان الاجماع حجة على الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة في الاحكام العقلية لعموم الادلة ولا يجوز ان يكون حجة في
كل الاحكام لاستلزامه الدور لان من الاحكام ما هو مقدمة في حجية الاجماع فلو ثبت به دار والحاصل ان كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على
العلم به امكن اثباته بالاجماع وكل ما يتوقف لم يمكن ثبوته به فاثبات الصانع وكونه تعالى عالما قادرا عالما بكل معلوم والنبوة لا يمكن بالاجماع لتوقف
كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على هذه المطالب اما حدوث الاجسام فيمكن اثباته به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض
ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف به كون الاجماع حجة ثم يعرف به حدوث الاجسام ويصح اثبات الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بصحة الاجماع قبل
الوحدانية اما الامامية فلما كان دليل الاجماع عندهم كون المعصوم داخلا فيهم امكن اثبات هذه المطالب كلها بالاجماع **الثاني** في الاجماع في الامور الدنيوية
اذا اجمع اهل العصر على امر متعلق بالدنيا كالاجماع على ما يتفق عليه من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية كقولهم لا حرب في الموضع
الفلاني هل يكون حجة يحرم مخالفته ام لا اختلف فيه فقال قاضي القضاة عبد الجبار منع المخالفة وهو مذهب السيد المرتضى وطائفة اخرى وتارة سوغها
وهو مذهب طائفة اخرى احتج الاولون بعموم ادلة الاجماع وان الامة معصومة عن الخطاء فيجب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه فيحمل على عمومه لعدم
المخصص احتج الاخرون بان حاله ليس اعظم من حال النبي صلى ومعلوم انه صلى لو راى رايا في الحرب ساغ مراجعته والحباب بن المنذر خالف النبي صلى في ذلك

والمواجهة ان ارادوا بها المخالفة منعناه وان ارادوا تاكيد المعرفة فهو مسلم قال ابو الحسين الفرق ان النبي صلى يمتنع عليه الخطاء فيما دل المعجز عليه
وهو امور الدين وذلك لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذلك الامة وهو بناء على عدم عصمته صلى وقد بينا انه معصوم في علم الكلام **الثالث** في الاجماع في
الاديان السالفة اختلف الاصوليون في الاجماع في الاديان السالفة هل كان حجة ام لا على قولين منهم من قال انه حجة وهو قول من يثبت الاجماع
بالدليل العقلي ويشترط في ذلك عدد التواتر والامامية ايضا قالوا به لوجوب المعصوم عندهم في كل وقت واما من اثبت الاجماع بالادلة السمعية
فانه في محل التوقف لعدم دليل عقلي وسمعي على واحد من طرفي النقيض فيبقى الشك وبعضهم جزم بالمنع والا لم يبق مزية هذه الامة على سائر الامم
السالفة مع ان الله تعالى قد جعلهم شهداء عليهم **الرابع** في انه لا يجوز تخطئة الامة في الاحكام المتعددة اذا انقسمت الامة الى قسمين في كل قسم
منهما بحكمين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز تخطئة كل قسم في مسئلة والاخرى في الاخرى كما لو قال بعض الامة بان القاتل لا يرث
والعبد يرث وقال البعض الاخر بان القاتل يرث والعبد لا يرث اختلفوا في ذلك فالاكثر على عدم الجواز وهو قول الامامية لان المعصوم داخل
في احد القسمين فيكون له صواب في الحكمين واستدل الاخرون بان خطاءهم في مسئلتين لا يخرجهم عن الاتفاق على الخطاء وهو مبني منهم اي المجوزين
بان الممتنع الخطاء على كل الامة لا البعض والمخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة **الخامس** في امتناع الكفر على الامة هذا على مذهب الامامية
ظاهر لامتناع الارتداد على المعصوم واما غيرهم فقد اختلفوا فالاكثر على ذلك ايضا لانه تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين فهو مشروط بوجوده
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هذا ان حملنا لفظ المؤمنين على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان كان الظهور من الاية
والمعلوم ان المصدقين في الظاهر لا يجوز اجتماعهم على الخطاء فهو ينافي اجتماعهم على الكفر وفيه نظر لان وجوب الاتباع ليس مطلقا بل هو مشروط بوجود
المتبوع ان هو المفهوم من الاتباع فلا يلزم وجوب شرط الوجوب بل شرط وقوع الواجب احتج الاخرون بانه جائز على كل واحد فكان جائزا على الجميع
والادلة التي ... لا تخرجوا بذلك عن كونهم امة محمد صلى وعن كونهم مؤمنين فيبطل الاستدلال بقوله صلى لا تجتمع امتي على خطاء وبقوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين وبقوله كنتم خير امة وهذا لا يستقيم عند الامامية كما بيناه **السادس** في جواز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به اختلف الناس
في ذلك فالاكثر على جوازه لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور واحتجوا بانهم لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان
عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به ومن هذا الباب امكان وجود خبر او دليل لا معارض له ولم يشتركوا الامة في عدم العلم
به والخلاف ما تقدم والوجه جوازه ان كان عملهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا
يتناول ذلك لان المفهوم من سبيل الفعل المقصود وعدم العلم ليس مقصودا فلا يكون سبيلا يجوز اتفاقهم فيه وان لم يجز الفهم وطلبه كيف والشرع لا يحث
على الجهل بادلة الشرعية اما لو عملوا على خلافه فانه محال لما فيه من اجماع الامة على الخطاء **السابع** في ان الاخذ بالاقل ليس اخذا بالاجماع اختلف الناس
في دية الذمي فقال قوم انه دية مثل دية المسلم وقال اخرون انها نصفه وقال اخرون انها ثلثه وعند الامامية ثمانمائة درهم وقال الشافعي هو بالاقل
عند الجمهور مجمع عليه عندهم فقيل انه تمسك فيه بالاجماع اذ القول بالكل والنصف يشتمل على الثلث وليس بصحيح لان الحصر في الثلث مشتمل على
حكمين وجوب الثلث ونفي الزيادة والاول وان كان مجمعا عليه فالثاني ليس كذلك بل مستفاد اما من دليل اخر او من اصالة براءة الذمة وليس كذلك من الاجماع
الفصل السابع في حكم الاجماع وفيه مباحث **الاول** في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء انه كافر مطلقا ومنعه اخرون
لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم فانه يقطع عليه على انه لا يكون كذلك فغايته الظن وجاحد المظنون ليس بكافر اجماعا ولو كان معلوما لكن العلم به غير
داخل في ماهية الاسلام والا لوجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه كون الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك ولم يصرح بهذه المسئلة طول
عمره علمنا عدم دخوله في الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام فكذا اعتقاد تفاريعه وقيل ان كان حكم الاجماع داخلا في مفهوم الاسلام
كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا **الثاني** في امتناع تجدد اجماع يخالف السابق ذهب الاكثر الى امتناع انعقاد
الاجماع بعد اجماع سابق بخلافه وجوزه ابو عبد الله البصري لنا ان احدهما يكون خطاء فلا يجمع الامة عليه احتج بامكان اجماع الامة على قول بشرط
عدم طريان اجماع اخر لكن اهل الاجماع لما اتفقوا على ان جميع ما اجمعوا عليه يجب دوام العمل به لم يقع هذا الجائز وهذا الاحتجاج على مذهب المجوز للعصوم
فيهما وامام المرتضى مناقضة وفخر الدين حكى عن مذهب البصري وهو خطاء لان تجويزه يقتضي بطلان الاجماع بوجوب الدوام فلا يستقر الاجماع البتة ولا
يمكن الاستدلال به **الثالث** في الاجماع اذا عارضه قول الرسول صلى الله عليه واله وسلم الذي يتبين تناقض الادلة وكل من الاجماع وقول الرسول
صلى الله عليه واله وسلم دليل قطعي فان تعارضا فقصد الرسول صلى الله عليه واله وسلم بالكلام ظاهره وكذا اهل الاجماع وتنافيا امتنع ذلك وان امكن
احدهما اراد الظاهر وحمل الاخر على ما دل عليه ظاهره وتاولنا الاخر لانا نعلم ان الرسول واهل الاجماع اذا عارض ظاهره فان كان احدهما اخص خصصنا

الآخر جمعا بين الدليلين والاعتبار ضعيف لانا نقطع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم

والائمة اذا اداه احدهما الى امر غير ظاهر وكنا جاهلين بعينه فتساقطا

فيجب الرجوع الى غيرهما تم الكتاب صورة [illegible] بخطه

اعلى الله مقامه ورفع قدره

وفرغ من تسويده في جمادى الاولى سنة اربعة وسبع مائة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الخبر وفيه فصول **الفصل الاول** في ماهيته وفيه مباحث **الاول** في لفظ الخبر لفظة الخبر يطلق على المعنى المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلالات كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وقوله وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول المعري نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الصدع وهو حقيقة في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الذهن دون الثاني [illegible] الغالب اما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند آخرين انه مجاز في الثاني حقيقة في الاول لتبادر الاول الى الفهم دون الثاني واما المعتزلة فانه حقيقة في القول وليس مستعملا في الثاني لا حقيقة ولا مجازا لعدم الثاني عندهم والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام **الثاني** في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يحد لانه ضروري وقال آخرون انه يحد وانه معلوم بالاكتساب احتج الاولون بوجهين الاول كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود انا لست بمعدوم وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر جزء من هذا الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص موقوفا عليه ولم يكن ضروريا الثاني كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة بالبديهة لم يكن الامر كذلك لا يقال الخبر نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ليست بديهية التصور فكيف يكون تصور ماهية الخبر بديهيا لانا نقول حكم الذهن بين امرين بان احدهما هو الآخر او ليس هو الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ويدركه كل احد من نفسه ويفرق بينه وبين الاحوال النفسانية كالالم واللذة والطلب واذا ثبت هذا فالمراد من الخبر ان كان هو الحكم الذهني فلا شك في انه متصور في الجملة تصورا بديهيا وان كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية فالاشكال ساقط ايضا لان مطلق اللفظ الدال على البديهي التصور يكون تصوره بديهيا وفي الاول نظر من وجوه الاول منع كون المطلق جزءا من الخبر الخاص لانه اما مطابق في نفس الامر او لا وايهما كان لم يصدق على الآخر والانقسام اليهما باعتبار الجزئيات لا الماهية وهو ما نقول الثاني منع توقف العلم بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم باعتبار ما الثالث منع استلزام بداهة الكل بداهة الجزء لصدق الاول باعتبار ما وفي الثاني نظر فان الحكم بالتمييز بين امرين لا يستدعي بداهتهما فانا نميز بين وجوب الحج والملك [illegible] وبينها وهو كسبي واعترض ابو الحسين بان الاستدلال على انه ضروري دليل على ان العلم به غير ضروري لان الضروري هو الذي لا يفتقر العالم به الى النظر والدليل يوصل اليه فما يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري لانا نقول ما ذكرناه تنبيه لا دليل ومن الضروريات ما يفتقر الى التنبيه [illegible] لا يمكن دعوى الضرورة في كل ما تنازع فيه والدليل فيه طريق التنبيه سلمنا لكن الخبر المطلق ليس جزءا من الخبر الخاص لانه لو كان جزءا لكان الاعم جزءا من الاخص والتفرقة بين الامر والخبر انما يصح بعد العلم بماهيتهما ثم نعلم التفرقة بين ما يجده الانسان في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على جهة خاصة وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر فان صيغة الامر والخبر هما المعلوم [illegible] كان محتاجا الى التحديد ثم انه يقتضي استغناء الامر عن التحديد كاستغناء الخبر وهذا المسلك عين الامر وهذا كله ليس بجيد لان الاستدلال على انه ضروري ليس استدلالا على الضروري بل على وصفه وهو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا وكون العام ليس جزءا من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط فان الجزء قد يكون عاما [illegible] **الثالث** في حده اختلف القائلون بانه يحد في حده فقال الجبائيان وابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه باشكالات الاول ان الصدق والكذب نوعان من الخبر والجنس جزء من النوع ولا يمكن معرفة النوع الا بعد معرفة الجنس فتعريفه بالنوع دور الثاني الصدق والكذب من الامور اللاحقة لمطلق الخبر ولا يمكن تعريفه بالعرض الذاتي الا [illegible] الثالث [illegible] بين الصدق والكذب وان لزم الشك في الحد

وهو مخبر

وهو مخبر عنه وانه عطف بالواو لا في المحدود لان الصدق والكذب متنافيان لا يجتمعان في شيء واحد الرابع خبر الله تعالى وخبر رسوله صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه الخامس قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر ليس صادقا فيه والا لكان كاذبا فيه فيجتمع النقيضان ولم يكن كاذبا والا لكان بعض افراده صادقا [illegible] جميع اخباراته كاذبة [illegible] لم يكن كذبا والا الصدق في معظمها والمخبر خلافه ولا صدق الا انه من جملة اخباراته والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم وتعريف الخبر بالمعنى الثاني وهو انما يتم لو قلنا انه ضروري واما التفصيل فالجواب عن الاول انه انما يتوقف معرفته على معرفة الجنس اذا كان معرفة تامة اما الناقصة فلا وعن الثاني ان الموضوع خارج عن ماهية العرض الذاتي فيكون التعريف به رسما لا حدا والرسوم لا يختص بشيء بعينه وعن الثالث ما اجاب به قاضي القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل تمييزه عن غيره من اساليب الكلام قال لو عرفنا الصدق والكذب بالخبر فهو دور واعترض بانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب تميز الصدق والكذب بالخبر [illegible] ان الصدق والكذب انما دخلا في حد الخبر تمييزا له فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر معرفتهما الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة كان اولى وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق والكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر لا يقتضي الدور لاحتياج الخبر الى المعرف ويستلزم احتياج الصدق والكذب اللذين هما نوع منه اليه وعن الثالث ان المراد بقوله لاحدهما [illegible] وعن الرابع ليس المراد من دخول الكذب فيه الدخول الفعلي بل القبول وهو ثابت في كل خبر باعتبار النسبة الحكمية لا من حيث صدوره عن صادق وغيره فخبر الله تعالى من حيث انه خبر لا بالنظر الى المخبر يحتمل الامرين وهو انما امتنع دخول الكذب فيه بالنظر الى المخبر لاختلاف الاعتبار ولا يخبر الله تعالى الا صدقا فلا قيل احدهما وعن الخامس قال ابو علي الجبائي انه كاذب لانه يفيد صدق احدهما في حال صدق الآخر فكانه قال احدهما صادق حال صدق الآخر وليس بجيد لان التثنية لا يستلزم المصاحبة بل هو كاذب باعتبار انه اضاف الصدق اليهما وهو كاذب وقال ابو هاشم انه كخبرين احدهما اضافة الصدق الى النبي والآخر اضافته الى مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا الكذب بكونهما اخبارا وانما يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر وليس بجيد بل هما خبران في الحقيقة وكل واحد منهما يوصف بالصدق او الكذب لكن احدهما صدق قطعا والآخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار المراد من قولنا ما يدخله الصدق والكذب ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم به صدقت او كذبت واعترض بان حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر فان اهل اللغة انما يسوغون ذلك لو كان كاذبا في نفس الامر وصادقا وليس كذلك فيما نحن فيه فان قول القائل هما صادقان يقتضي بقصديته اضافة الصدق الى مسيلمة [illegible] ممتنع وليس بجيد فانه يحتمل لاحدهما من حيث انه خبر فيتصف بهما في نفس الامر وقول القائل وقال ابو عبد الله البصري انه كذب لانه اضاف الصدق اليهما وهو الذي اخترناه في الجواب اولا واعترض بانه اذا كان كذلك لا يدخله الصدق وقيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب وليس بجيد فان الاشكال في اضافة الامرين معا في كل خبر بل احدهما وعن السادس ان الصدق والكذب انما يعرضان للخبر بعد [illegible] حتى يتصور فيه المطابقة فيحكم بصدقه وعدمها فيحكم بكذبه وهنا الفرق انه يدخله الصدق والكذب وقيل في حد الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب وانه ما يقال لقائله انه صادق او كاذب واعترض بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق او كذب فيكون تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب وهو الاول تعريف الشيء بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وقال ابو الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر اثباتا او نفيا واحترز بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا يفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لحكمة القول وعن دلالة النهي على قبح الفعل فاما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعترض عليه بوجوه الاول الموجود عنه نفس الماهية فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا مع انه لا يفيد اضافة شيء الى شيء اصلا لا يقال السؤال يلزم لو قلنا [illegible] قلنا الى امر وهو اعم من ان يكون آخر او نفسه ولان معنى السواد موجود المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود لانا نقول الاضافة مشعرة بالتغاير ولولا اعتبار ذلك اللفظ المفيد في الخبر والالزام ليس في الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المثلث امكنه الشك في وجوده وفيه نظر لمنع كونه خبرا لجعلهما المعنى واحدا لنزوله منزلة الانسان بشر الثاني ان معنى التسمية الثاني اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي اقتضى نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر [illegible] الضروري بين الخبر والوصف لا يقال [illegible] مخرج النعت لانا نقول ان [illegible] تمام الكلام افادته بمفهومه محل النعت كافادة قولنا الحيوان الناطق لمعناه بتمامه وان عنيتم افادته لتمام الخبر توقف على معرفة الخبر فيدور وفيه نظر لان المراد من الاضافة نسبة الاثبات او النفي والغرض بالمادة صحة السكوت عليها الثالث انه تعريف دوري لان النفي الاخبار عن عدم الشيء والاثبات الاخبار بوجوده **الرابع** في انه هل يشترط في الخبرية الارادة قال السيد المرتضى وابو الحسين لا بد في الخبر من الارادة على معنى ان الصيغة تجعله مستعملا في فائدة بشرط الارادة ولا بشرط الارادة في كون الخبر على صيغة الخبر واحتجا بان هذه الصيغة قد تصدر من الساهي والحاكي والمتجوز بها عن الامر كقوله تعالى والجروح قصاص واذا كانت صالحة للخبرية وغيرها لم ينصرف الى احد الامرين الا [illegible]

الامر الاول وهو الارتكاب الذي يخالف فيه الاشاعرة فانه لا معنى لكون الصيغة خبرا الا ان المتلفظ بها تلفظ وكان مقصوده تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه
او سلبه عنه وقد تقدم ايضا في الاصل المقصد الخامس في مدلول الخبر اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت الحدوث للعالم والا لزم
حيث وجد قولنا العالم حادث كان حدوثه ثابتا قطعا وحيث يوجد الخبر عنه فلا يكون الكذب خبرا وهذا باطل لانا نعلم ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة
ثم ان هذا الحكم ليس هو الاعتقاد فقد يخبر الانسان عما لا يعتقده كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقده ولا الارادة فان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع انه
الارادة يمتنع تعلقها بهما لما سبق الا ان يكون الحكم الذهني مغايرا لجنس الاعتقادات والمقصود وذلك هو كلام النفس ولم يقل به الا الاشاعرة وفيه نظر بمنع
الاخبار عما لا يعتقده المخبر نعم يوجد بصورة الاخبار وصيغته كالشاكي والحاكي لا نفس الخبر ثم انه حمل على الاشعرية لانهم يقولون بمغايرة الكلام النفساني
للخبر وغيره من اساليب الكلام السادس في انقسامه اي انقسام الخبر يقسم ثلثة انواع الاول انقسامه الى الصدق والكذب الثاني الى التواتر والاحاد الثالث الى ما يعلم
صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه متداخلة وقد اطبق المحققون كافة على ان القسمة الى الصدق والكذب حاصرة وانه لا ثالث لهما لان الخبر اما
مطابق للمخبر عنه او لا الاول الصدق والثاني الكذب واثبت الجاحظ واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة حصر دعوى النبوة في الكذب والجنة
ولا يعتقدون الجنون بالنبوة حالة الجنون كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه فثبتت الواسطة وهي حالة الجنة بين الصدق و
الكذب والجواب ان المراد احصل حصول ذي يقين الذي هو عن ظن ثم ظهر البطلان ايحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم وليس صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله
في الدار مع اعتقاد انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا ولا بالكذب للمطابقة بل لا بد من العلم او القصد و
اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع ولانه بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد
هي اعتقاد المقلد المطابق فيجب ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر والجواب ان الخبر هو الذي قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له فصار كالساهي
والنائم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقدوا صدقه لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون ما اتى به خبرا وان كان بصورة الخبر
وايضا فانه في نظرهم الاول الكذب ام هو افتراء فالافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان الصورة التي باعتبارها كان ام هي صورة الجنة ومنع
الكذب في صورة الخبر عن ظن مع عدم المطابقة وانه لم يستحق الذم وكذا منع الصدق مع المطابقة وانه لم يستحق المدح وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وان
لم يكن محمولا على ظاهره فليس بكاذب لانه محمول على مجازه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس بكذب واي ملازمة بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل
المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل كافيا ليثبت الواسطة بين السلب والايجاب وبين كل متقابلين اما طباق او النقيض احتج الجمهور باتفاق الامة
على تكذيب اليهود والنصارى مع ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب واعترض بان ادلة الاسلام لما كانت في غاية الجلية لا جرم استبعد حالهم
بحمل من الجهل مع العلم بفساده والنزاع في هذه المسئلة لفظية حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصصه اخرون باشتراط الاعتقاد الفصل الثاني
في المتواتر وفيه مباحث الاول انه يفيد العلم مقدمة التواتر لغة مجي الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة
وكذا في الاصطلاح عبارة عن توارد الاخبار على التتابع خبرا بعد خبر لكن شرط ان يكثر الاخبار الى ان يحصل العلم بقولهم وفسره بعض الاشاعرة التواتر بالعبارة
عن جملة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط فان التواتر ليس هو الجملة اذا عرفت فنقول ذهب اكثر الناس الى انه يفيد العلم سواء كان خبرا عن
امور موجودة في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضية وانكره السمنية والبراهمة وقالوا
انه يفيد الظن ومنهم من سلم افادته العلم ان كان عن امور موجودة في زماننا الا في الامور السالفة لنا انا نعلم بالضرورة علما جازما بوجود البلاد النائية والامم
الخالية والانبياء والملوك الماضية جزما ضروريا جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات فالمنكر لها مكابر فان قيل الظن لا ينتفي في وجود اما العوام فلكون الظن اذا
كان قويا اشتبه بالعلم ثم هو مشكك لان ذلك معلوم ما اولا فلانه فرع حضور اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد وهو معلوم الاختلاف في الامزجة والاخلاق
والاراء والاغراض وعقد الصدق والكذب فكما لا يتصور اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد معين واتفاق اهل بلد على محبة الخير او الشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق
واما ثانيا فلان كل واحد يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فكذا حالة الاجتماع والا انقلب الجائز ممتنعا واذا جاز الكذب على كل واحد حالة الاجتماع والجملة عبارة عن الاحاد
مجتمعة جاز الكذب عليها فلا يعلم صدقهم وايضا هذا العلم يمتنع ان يكون يقينيا لوجوه الاول انه يجوز ان يخبر الجماعة مثلهم بنقيض خبرهم مثلا يخبر جماعة لا يجوز تواطؤهم
على الكذب بوجود زيد ويخبر ناس مثلهم بموته فيحصل حصول العلم بالنقيضين وعدم الاولوية لاحدهما الثاني لو افاد خبر الجماعة العلم لحصل العلم بما ينقله اليهود عن
موسى والنصارى عن عيسى من الامور المكذبة لنبينا مع ما علمناه بالتواتر ويحيل نساخه العلوم الثالث لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف
نبوة محمد عليه السلام عاقل لانه لا يخالف ما يعلمه ولا يعانده باعتقاده الرابع لو كان معلوما لما وقع الفرق بين علمنا بوجود جالينوس واقليدس وبين علمنا بان
الواحد نصف الاثنين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات لكن التفاوت معلوم وانما يحصل لو تطرق احتمال الى الاعتقاد الثاني وقيام الاحتمال فيه كيف كان

يخرجه عن كونه

يخرجه عن كونه يقينيا الخامس ان الجزم بوجود مقتضى الخبر ليس اقوى من الجزم بان ما شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز
ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا التجويز ثابت عند الفلاسفة والمسلمين لا يقدح في تجويز كونه مغايرا للمشاهد له بالامس عندي الا الشك في المشاهدات
والله تعالى وان كان قادرا لكن يمتنع منه تعالى لافضائه الى التلبيس لانا نقول لا نسلم كون تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات فان المشاهد هو وجوده لا انه
هذا هو ذاك فليس بمشاهد لكن حكم النفس يقع فيه الخطاء ولا يلزم من الشك فيه الشك في المشاهد ودليل الامتناع لا يدفع الالزام لان هذا الجزم ان كان
مبنيا على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم وليس ان العلم الضروري
حاصلا من خبر التواتر لم يخالف فيه احد لان الضروريات لا يخالف فيها والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما من حيث الاجمال فهو ان ذلك تشكيك
في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية واما من حيث التفصيل فلوجوه مساواته للظن لتطرقه في كل ضروري ذلك واجتماع الخلق الكثير على
الاخبار بمحسوس ليس محالا للجواز ومتوهم بينهم فلا يقتضي اجماعهم على امر معين وجواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على المجموع من حيث هو مجموع
والمجموع وان كان هو الاحاد لكن لا كل واحد ولا يمكن اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بلا تناقض ما اخبر به الخلق الكثير اذا كان كل منهما مفيدا للعلم فرضه محال
وتواتر اليهود انقطع في قضية بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم حتى او الضروريات المحسوسة او التي مبداها الاحساس لا يجب اشتراك الناس
فيها والتواتر يفيد العلم في الامور المحسوسة لا في النبوة المستفادة بالحجة والنظر ويمنع التفاوت سلمنا لكن لا ينافي العلم الضروري فان الضروريات
متفاوتة والضرورة بايجاد ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا ضرورية لا يقبل الشك والتجويز بالنسبة الى القدرة لا ينافي عدمه بالنسبة الى
الاعتقاد على انه جملة قالوا العلم العادي قاصر عن الضروري والخلاف من المحال لا يدفع الحكم الضروري كشبه السوفسطائية المبحث الثاني في ان
العلم المستفاد منه ضروري عند اكثر العقلاء خلافا لابي الحسين البصري وابي القاسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق من الاشاعرة انه كسبي
متوقف على مقتضى فيهما لنا وجوه الاول لو كان نظريا لما حصل الا لمن كان من اهل النظر والتامل والبحث والتالي باطل فانه حاصل للصبيان والبله ومن لم
مزونيا اعترض عليه ابو الحسين والمرتضى بشيء واحد وهو ان الدليل ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا امر حاصل للعامة والمراهقين لحصول
علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج علوم اخرى من تركيبها اذا كانت مقدماتها قريبة من الطبع وان عجزوا عن المسائل الغامضة كحدوث العالم
ووجود الصانع والاستدلال على صفاته وسيأتي بيان غموض الدليل الثاني ان الثاني كلها فانا نجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند
تواتر الاخبار عليه مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر ونظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه ولا في ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لتوقف على
المقدمات وترتيبها الثالث العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة وهذه هي امارة الضروري الرابع لو كان نظريا لامكن الاضراب عنه كما في سائر النظريات حيث
لم يقع كان ضروريا احتج القائلون بانه نظري بوجوه الاول لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء كغيره من الضروريات الثاني خبر التواتر لا يزيد على
خبر الله تعالى وخبر رسوله بما هو معلوم لدلائله والعلم بخبر الله ورسوله نظري فالمماثل والادنى اولى الثالث تمسك ابو الحسين بان الاستدلال ترتيب علوم ليتوصل بها
الى علم اخر متوقف وجوده على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وبيانه انه انما يعلم عقيب الخبر لو علمنا ان المخبر لم يخبر عن رأيه بل عن
امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فعلم انه لا يكون كذبا فيكون صدقا فمهما اختل شيء من هذه الامور لم يعلم صحة الخبر وهذا هو معنى النظري
والجواب عن الاول بالمنع من الملازمة فان كثيرا من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها اما لقصور فهمهم عن تصوراتها او لعدم اسبابها عندهم كالاعمى
والاطروش وعن الثاني بالمنع فان خبر الله تعالى ورسوله متوقف على العلم بما هو نظري فلذلك كان ما يتوقف عليه نظريا وعن الثاني بالمنع فان خبر الله تعالى
ورسوله متوقف على العلم بما هو نظري فلذلك كان ما يتوقف عليه نظريا وعن الثالث ان كل منه وان عكس فرض مثل هذه التوسط فيه وهذا الترتيب المبحث الثالث
في احتجاج مدعي الاكتساب احتج ابو الحسين على ان خبر التواتر صدق بانه لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان يخبروا مع علمهم بكونه كذبا او لا معه والثاني بقسميه
باطل فالمقدم مثله واذا بطل كونه كذبا وجب ان يكون صدقا فكان معينا اما بطلان الاول فلانهم ان قصدوا الكذب لا لغرض ومنع لزم حصول الفعل حال القادر
مع ثبوت الصارف وهو الكذب الذي هو جهة قبح وجهة القبح صارفة وانتفاء الداعي وهذا هو محال وان قصدوه لغرض فاما نفس كونه كذبا فهو محال
لانه جهة صرف لا دعاء واما غيره فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان قيل الكل كذبا
لداع واحد من هذه الاقسام او مختلفون فيه وعلى كل التقديرات فاما ان يحصل ذلك الداعي بالمشافهة او بالتراسل والاقسام كلها باطلة اما اعتقاد داعية
الدين فلان قبح الكذب متفق عليه بين الاديان سواء كان ذلك عقليا او شرعيا فكان صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية واما بجار عوض
على الكذب وهو باطل لان بعض الناس لا يرضى على الكذب بالعوض الكثير وان احتاج او كان ان يبيع غيره شيئا عزيزا وانه لم يكن له اصل والاكثر لا يمضي لفسده
ذلك واما الرهبة فانما تكون من السلطان ويمتنع عليه جمع الخلق العظيم على الكذب فانا نشاهد عجزه عن اهل بلد واحد لعدم علمه بكل واحد

فلا يجد مصيرا الا الكذب ولان السلطان كثيرا ما يحمل الرعية من الخوف بشئ لم يطلعهم منهم احد الامر ولا يجرى كثير من الامور لشدة عزمة السلطان في الحمل
على الكذب ولا يجوز ان يقال الجماعة الكثيرة كذب بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للتدين لان كلامنا في جملة عظيمة اغراضها جملة عظيمة [illegible]
ثم واحوال الباقي فوق هذه الدعوى واما ابطال كذبهم لاجل العلم بالكذب فلانه يرهك الا مع الاشتباه ولا يمكن وقوع الاشتباه في الضروريات وشرط التواتر
استناده الى حس [illegible] هذا الخبر المشاهدة وان اخبر وناس جملة اخرى [illegible] من المحسوس او من جملة اخرى [illegible] فانه لا يحصل العلم الا بعد
اتفاق الوسايط والطرفين في شرايط التواتر وانما يعلم بان مخبرنا اهل التواتر ان اولئك المخبرين كانوا جامعين لشرايط [illegible] كل ما ظهر بعد خفاء وقوي
بعد ضعف فلا بد وان يشتهر بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كما اشتهرت مقالة الكرامية والجهمية حدوثها ووقت حدوثها ولما لم يظهر شئ من
ذلك عرفنا ان الامر كذلك في كل الازمنة وهذا [illegible] لا يفيد اليقين لوجوه الاول التقسيم اما ان يكون قطعيا او [illegible] على طرفي النقيض وبطلان [illegible] المطلوب
وهذه التقسيمات ليست كذلك الثاني يجوز ان يكذبوا لا لغرض ولا يفتقر الفعل الى المرجح والا لزم الجبر لان قدرة العبد صالحة للصدق والاثم الجبر لانه
افتقر ترجيح احدهما الى مرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان [illegible] فان وجب ترتب الاثر عليه لزم الجبر والا كان [illegible] وقت الترتب بدونه
الاخر [illegible] اختص بهذا الوقت وقبله لم يكن المرجح التام حاصلا وقد فرضناه حاصلا [illegible] ثم ينقل الكلام الى تلك المزية اما ان تكون من فعل
او من فعل العبد وان لم يكن [illegible] تساوي الاوقات في الترجيح وبعضها يكون ترجيحا [illegible] المكن لا لمرجح وهو محال فظهر ان العبد [illegible] يحصل المرجح
من الغير امتنع ان يكون [illegible] مع المرجح من الغير [illegible] وهو عين الجبر سلمنا [illegible] حصول المرجح من الغير [illegible] ترتب الاثر عليه لكن الاستحالة باق
لا بعد حصول مرجح الوجود [illegible] العدم [illegible] لا بعد حصول مرجح الوجود [illegible] حصول مرجح العدم بعد حصول مرجح الوجود
لو حصل العدم لكان لا عن مرجح لا بعد حصول مرجح الوجود [illegible] حصول مرجح العدم بعد حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان لا عن مرجح [illegible]
[illegible] الفعل لا يقع الا عن الداعي [illegible] اهل التواتر ان يكذبوا لا لداعي [illegible] من ان الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي [illegible]
عند حصول الصدق ان وجب الترك لزم الجبر والا جاز الكذب منا [illegible] لعدم الجبر مع الوجوب [illegible] الى الداعي الرابع سلمنا وجوب الصادق لكن
يجوز وجود شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا [illegible] عليه لا لغرض سواء [illegible] ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد كونه كذبا ولو جاز في الواحد والاثنين جاز في
الخلق الكثير كما جاز في الواحد اكل طعام معين في وقت بعينه [illegible] اجتماع الخلق كلهم عليه لا انا نقول [illegible] امتناع ذلك فانا [illegible] جملة [illegible] الكذب ولا [illegible]
عند وهم [illegible] عاجلا واجلا و[illegible] اجتماع الخلق العظيم على اكل طعام معين وان كان مظنون العدم لكنه ليس معلوم [illegible] جايز على كل واحد لا يمنع
صدقه من الباقين فيكون صدقه من الكل [illegible] عن كل واحد [illegible] الحجة القطعية كيف يدعى الامتناع منه [illegible] ان الجواز هنا كالجواز
في العلوم العادية [illegible] الحيوان لا ينافي القطع بالعدم [illegible] الخامس لا نسلم [illegible] الدنيا وما يتعلق بمصالح الاخرة [illegible] الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر
السادس سلمنا [illegible] ان يكون لمصلحة دينية [illegible] اتفاق الناس على [illegible] فانه منهم من اعتقد جوازه [illegible] مصلحة في الدين والدنيا [illegible]
[illegible] كثيرا من [illegible] الاحاديث في [illegible] الاوقات لغرض [illegible] الناس على العبادات فلعلم اتفقوا على الكذب [illegible] مصلحة دينية
السابع [illegible] ان يكون [illegible] دينوية ولا [illegible] في اخذ المال [illegible] او مع الحصر [illegible] القطع [illegible] امتناع [illegible] الخلق العظيم
في [illegible] الواحد [illegible] اعتقاد قطعي [illegible] جاز في العشرة [illegible] لان ثبوت الحكم للبعض لا يمنع من ثبوته للباقي فانا نعلم ان اهل
بلد [illegible] ان سائر [illegible] من [illegible] العام لا [illegible] معيشتهم فانه يجوز [illegible] تطابق اهل البلد على الكذب وان كثروا جدا
[illegible] اتفق الخلق العظيم على الكذب للرغبة [illegible] وعدم تمكن السلطان من [illegible] الضروري [illegible]
[illegible] لانا نقول [illegible] الاعتقاد ليس [illegible] اعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليه [illegible] الضرورة [illegible] التاسع [illegible]
دواعيهم فبعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالمشافهة وبعضهم بالتراسل وليس من شرط التواتر ان يكون [illegible] بالعلم حد التواتر [illegible] شرائط
ذلك [illegible] الاعراض [illegible] العاشر يجوز ان يكذبوا [illegible] الاشتباه وهو جار في المحسوسات [illegible] لعلمه [illegible] على خلق مثل [illegible]
في شكله [illegible] التواتر [illegible] الاجسام المعدنية والنباتية [illegible] بحيث يحس
[illegible] مثله [illegible] لا يمنع [illegible] ان [illegible] ساكنا او [illegible]
[illegible] وان [illegible] شبه بغيره [illegible] جابل [illegible] في صورة [illegible] الكلبي [illegible] الملائكة يوم بدر [illegible]
[illegible] لا تحقق له في الخارج [illegible] الاشتباه [illegible] المسيح بغيره كان [illegible]
العادة [illegible] الاحيان [illegible] المصلوب بتغير خلقته [illegible] الاشتباه فيه اكثر [illegible] الكذب

[illegible] لانهم نظروا اليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه لا انا نقول جوازه في زمن الانبياء يقتضي عموم الجواز فينتفي القطع ولان الكرامات جائزة ومنعها
لا يسمع من ابي الحسين لاعترافه بها ولان امتناعها ليس بضروري بل برهاني فقبل العلم به يبقى التجويز قائما والعلم بصحة التواتر متوقف على فساد هذا الاحتمال
من لا يعرف امتناع الكرامات لا يحصل له العلم بالتواتر والتغير انما هو بعد الصلب لا حالته والاشتباه حصل حالة الصلب [illegible] ذلك الشخص
[illegible] المسيح لم يصلبوه والذين [illegible] الصلب كانوا [illegible] وناظرين [illegible] على انه بقي بعد الصلب وقيل الموتى مدة طويلة
بحيث [illegible] العظيم في [illegible] الواقع العربي [illegible] ذلك الحادي عشر سلمنا حصول العلم عقيب التواتر من الامور الموجودة
لكنا [illegible] الشرائط في الامور الماضية و[illegible] اخبار كل واحد من الذين اخبرونا [illegible] الشرائط [illegible] اخبرهم [illegible] انهم استندوه الى السماع
من اشخاص كثيرة فان اكثر الفقهاء والمحدثين لا يعرفون هذا الدعوى فكيف يدعى عليهم ذلك الثاني عشر [illegible] ظهور المقالة الحادثة و[illegible]
ان يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة قليلين وكل منهم يذكره لجماعة اخرى من غير اسناده الى القائل الاول الى ان يشتهر تلك الخبر [illegible]
واحد منهم لا يعرف زمان حدوثها [illegible] ذلك يحصل الاراجيف بين الناس ولان الوقايع الكبار لعظماء الملوك قبل الاسلام وكيفية وقايع الانبياء
السابقين لم ينقل [illegible] فكيف [illegible] العظايم [illegible] النقل [illegible] المدة او [illegible] الداعي [illegible] لا بد من ضبط طول المدة و[illegible] ولا نذري
ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وابرهيم عليهما السلام مفيدا للعلم [illegible] ما يجب استواء الطرفين والوسط في نقل الرواة ولا يثبت ذلك الا
بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع [illegible] الوضع [illegible] ذلك [illegible] المدة لم يفد ذلك الخبر [illegible] بوجوه الاول لو ان العلم
لكان اما ضروريا وهو باطل لان الضروري لا يلزم [illegible] في غيره من القضايا [illegible] لانا نوجد [illegible] اما العزم [illegible] يحصل
الجزم بان الامر كالجزء [illegible] العلم ضروريا [illegible] النظر في حق الصبيان والمجانين لكان لا يحصل لهم العلم لكن [illegible] العقلاء
هنا [illegible] على اعتقاد الصبيان والبله [illegible] لم يكن [illegible] على [illegible] وفيه نظر فانه [illegible] الضروري [illegible] الشديد [illegible]
[illegible] الثاني كون التواتر مفيدا للعلم [illegible] اللبس [illegible] ثابت [illegible] التواتر العلم الثالث ان حصل العلم
التواتر مع جواز انه لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر العلم [illegible] حصول العلم عقيب التواتر مجرى حصوله عند [illegible]
وسماع صوت الغراب وان حصل مع وجوبه فالمستلزم ليس [illegible] العلم الضروري بان [illegible] الواحد لا يفيد العلم ولان [illegible] واحد ان استقل
بالاستلزام فان حصلت دفعة اجتمع على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال وان تعاقبت فان حصل بالسابق امتنع حصوله باللاحق لامتناع تحصيل الحاصل
[illegible] التأثير فالعلة القطعية [illegible] معلولها وهو محال [illegible] المجموع لان [illegible] كل واحد [illegible] عند الاجتماع [illegible]
الانفراد [illegible] عند الاجتماع [illegible] الاستلزام حاصلا عند الانفراد [illegible] عند الاجتماع [illegible] الحدوث فالمقتضي
له ان كان كل واحد عاد المحذور [illegible] التسلسل ولان المستلزمية نقيض اللامستلزمية التي هي عدمي فالمستلزمية ثبوتية فلو كانت صفة للمجموع لزم حصول
الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو محال ولان التواتر غالبا انما يكون [illegible] فعند حصول كل واحد يكون الباقي معدوما فالمجموع
[illegible] ان يكون المؤثر المجموع [illegible] بايجاد الغير [illegible] المؤثر ولان المشهور ان كل واحد لم يكن مؤثرا وجب ان لا يكون
[illegible] كل واحد [illegible] لم يكن ابيض [illegible] الكل ابيض وفيه نظر فان المجموعية حاصلة بالضرورة [illegible]
الرابع المستلزم للعلم اما احاد حروف الخبر وهو باطل [illegible] او المجموع ولا وجود له فلا يستلزم شيئا او الحرف الاخير بشرط وجود سائر الحروف [illegible]
او بشرط مسبوقية الحرف الاخير بسائر الحروف لان الشرط لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف السابقة غير موجودة حال حصول الحرف
الاخير ومسبوقيته [illegible] ليست صفة [illegible] عدمية [illegible] الخامس [illegible] اشترطها [illegible] عقيب تواتر الاخبار كحصول العلم بالمحسوس عقيب الاحساس [illegible]
التواتر عن الماضي للعلم [illegible] باطلة كتواتر اليهود والنصارى والمجوس [illegible] مع كثرتهم [illegible] في المشرق والمغرب في امور باطلة عند المسلمين
وهو [illegible] التواتر [illegible] شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو [illegible] الفرق [illegible] اليهود [illegible] والاثنية [illegible]
المحسوس [illegible] الطريق [illegible] الطرفين والواسطة [illegible] من الواحد [illegible] العلم [illegible] يكون معصوما [illegible] المجموع
يخبر اهل التواتر على كثرتهم انهم [illegible] لا يكون [illegible] العقل والنقل [illegible]
ان الامر كذلك [illegible] ذلك [illegible] جميع [illegible] تواترهم بهذه الطريقة [illegible] الباقي [illegible]
[illegible] انهم امة عظيمة [illegible] ذلك ولو لم يكن [illegible] التواتر لم يكن شبهة [illegible] ظهور [illegible] وهذه الاسولة والمعارضات

لا ينافي فساد بعضها لكونه لانها يكون في واحد الظن القوي لا اليقين التام وعن الجبائي ان الاستدلال بالخبر المتواتر على صدق المخبرين سهل متوقف على الحصول
حق الصبيان والبله ليس بحق ولا يتم مصححه الا بعد الجواب عن هذه الاستحالات وانه لا يمكن بعده بتدقيق عظيم وكل عاقل يعلم ان علمه بوجود مكة ومحمد
اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة واما ابطال ما بينها من الاقسام سوى القسم المطلوب ولا يجوز بناء الواضح على الخفي فان كان العلم الحاصل عقيبه ضروريا ولا
يحتاج الى الجواب
الرابع في شرائط التواتر وفيه مطلبان **الاول** في الشرائط الصحيحة المتفق عليها وانما يحصل العلم عقيب الاخبار فان
حصل علم انه متواتر والا فلا ولا حاجة الى اعتبار حال المخبرين بل الواجب ان يعتبر السامع حال نفسه فان حصل العلم من حصول الشرائط فيه ويقول
لم يكونوا على هذه الصفة لم يقع العلم بخبرهم ثم الشرائط المتفق عليها اما ان ترجع الى المخبرين او الى السامعين اما الاول فاربعة الاول ان ينتهوا في الكثرة
الى ما يمنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستند علمهم الى الحس لا الى العقل الرابع استواء الطرفين والواسطة
وهذه الشروط لا تعتبر في كل خبر مستقل بنفسه وكانت هذه الشروط لا تعتبر في كل عصر مستقل بنفسه وكانت هذه الشروط معتبرة واما الثاني فامران
الاول انه لا يكون عالما بما اخبر وانه اضطر الى الاستدلال لتحصيل الحاصل ومثله والتقوية في الضروري محال قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم الحاصل عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع
اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل لمن اعتقد ذلك قال السيد وانما احتجنا الى هذه الشرط لئلا يقال النافي لنبي معجزات البلاد
والاخبار الواردة بمعجزات النبي غير القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وان يقول ابن ينبه مما اخبر عن البلدان ومما النص الجلي على امير المؤمنين
الذي نقلته الامامية والاخبار ان يكون العلم بذلك كله ضروريا لا يقع بين من اخبر عن واصدق من اخبر بانه لم يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام
بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء لانا نقول لا داعي يدعو العقلاء الى سبق اعتقاد نفي هذه الاشياء ولا شبهة في نفيها **تذنيب**
شرطان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به وان تجعل العلم الحاصل من التواتر ضروريا امكن كون السامع عالما بالاكتساب **المطلب الثاني** في امور
ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان حصول العلم عقيب خبر التواتر مشروط بعدد معين وليس بحق فان العلم هو القاضي بعدد الشهادات دون العكس
عدد افادة العلم في قضية او شخص ولا يحصل مع مثلها في تلك القضية لغير ذلك الشخص فمن غير ما له واختلف هؤلاء فقال بعضهم اقل العدد خمسة
وجزم القاضي ابو بكر بان قول الاربعة لا يفيد العلم قال لو افاد في الخمسة لان ما دونها وهو الاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين
بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك لانه لو حصل العلم بقول الاربعة صادقين لو وقع بخبر كل اربعة صادقين وذلك
باطل لما تقدم بيانه للشرطية انه لو وقع بقول اربعة فلا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال والقائلين والسامعين وجميع الشروط لم يمتنع الخبر
قافلة الحاج بوجود مكة يعرفونها ثم يخبرونا بلفظها بوجود المدينة فلا نعرفها وما بطل ذلك صح ولنا وانما بطل التالي فلانه لو وقع العلم بخبر كل
اربعة اذا كانوا صادقين لكان اذا شهدوا عند الحاكم اربعة بالزنا ان يحصل العلم بخبرهم كانوا صادقين واستغنى القاضي عن الاستزكاء وان لم يحصل
قطع بكذبهم فاستغنى عن الاستزكاء ايضا ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على اقامة الحد وان لم يعلم القاضي صدقهم علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة
اعترض بمنع الملازمة فيه ولا يلزم من حصول العلم بقول اربعة كل لان العلم عقيب الاخبار من قبيله تعالى فجاز انه لا يخلق العلم عند اربعة اخرى غيرها ولان
العادة في ذلك على دون ولحروان الاصرتين واختلاف المجالس الكثيرة كان التكرار على البيت الواحد له مرة سببا لحفظه مطلقا وتكراره مرتين
او ثلاثا مع كونه سببا للحفظ وقد لا يكون سلمنا ان اطراد العادة يقتضي اطرادها في مثله لكن لا يلزم من حصول العلم عقيب رواية اربعة
حصوله عقيب شهادتهم فان الشهادة وانما تعتبر الى المعنى لكن بلفظها الذي هو لفظ الخبر الذي ليس بشهادة فجاز ان يجري الله تعالى العادة بخلق
العلم عقيب الخبر دون عقيب الشهادة سلمنا عدم تأثير الفرق بين لفظ الشهادة ولفظ الخبر الذي ليس بشهادة لكن جاز ان يقع لما كان من شرط الشهادة اجتماع
المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلا يحصل العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي الجزم بان الاربعة لا يفيد قولهم العلم لكنه
يقتضي ان قول الخمسة كذلك لانه لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا عند الحاكم فان كانوا صادقين افاد قولهم العلم الضروري وان لم يحصل وجب القطع بكذبهم
سلمنا لكن لا يلزم ان يقطعوا بان عدد القسامة يفيد العلم كما تقدم في الخمسة واجيب عن الثلاثة الاول من المعارضة بالخمسة بجواز وقوع العلم بخبر
خمسة والحاكم لم يعلم صدقهم وان وجب عليه اقامة الحد لجواز ان يشاهد اربعة منهم والخامس لم يشاهده فلم صدق اقامة الحد بقول الاربعة منهم وان لم نعرفهم
باعيانهم وكان الخامس كاذبا فوجب عليه البحث عن التزكية بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون فيهم واحد كاذبا وبهذا التقدير
يسقط الحجة بقولهم ويلزم الحاكم بعدم قبوله وإقامة الحد عليهم وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب احدا والقطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا والقول بانه
لا يلزم من كونه قول خمسة مفيد للعلم ان يكون قول كل خمسة كذلك وقال اهل العراق من الفقهاء بذلك حتى قصر المدعى عليه ان كل واحد منهم ما قتل

ولا عرف قاتله وكل واحد يخبر عن غيره ما يخبر عنه الآخر وعند الامامية والشافعي يحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم بحسب اعتقاده فخبر كل واحد خبر الآخر
وقال آخرون ان اقل عدد يحصل التواتر معه اثنا عشر نقيبا بني اسرائيل قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل
اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقال
قوم اقله اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين ولانه عدد اهل الجمعة وقال قوم سبعون لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا خصهم بذلك لحصول العلوم بما يخبرونه به وقال آخرون ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر حضروا بذلك ليعلم ما يخبرونه
للمشركين وقيل عدد بيعة الرضوان والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك ولا عدد معلوم فيه فانه لا عدد يتعين من الآحاد يكون مفيدا لحصول الكذب فيه
واما الناقص عنه بواحد او الزائد عليه بواحد لا يتميز عنه في جواز الكذب لا سيما اذا كان العلم معتبرا في كمال العدد لم يمكن الاستدلال به على الخصم لانا نتفق الاستدلال
على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان الثاني شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحصيهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط
المؤذن من المنارة بحيث يراه الخلق افاد العلم الثالث شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد وهو غلط فان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم اتحد الدين
او اختلف وان لم يحصل حصل العلم كيف كانت اديانهم الرابع شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد وهو باطل لما تقدم الخامس شرط
ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو غلط لان المفيد للعلم قول المعصوم ولا عبرة بغيره السادس شرط بعضهم الاسلام
والعدالة لان الكفر مظنة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار
الكفار لوقع عند اخبار النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح وصلبه وهو غلط فان العلم قد يحصل من خبر الكفار اذا امن فيه انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر
اهل بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص باجماع المسلمين واخبار النصارى غير متواتر في الطبقة الاولى
السابع شرطت اليهود ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة ليؤمن تواطؤهم على الكذب وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار
الاكابر والمعظمين والذرية اكثر من حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لترفع اولئك عن رذيلة الكذب لئلا يثلم شرفهم **الخامس** في التواتر المعنوي
اعلم ان الاخبار التي لا يفيد العلم اذا تعددت وكثرت واشتركت في معنى كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا ما نقل جملة يفيد فتوى ام الظن ان علياً قتل عدة من
الكفار في غزاة بدر ونقل جماعة اخرى غيرهم لا يبلغ حد التواتر انه قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا انتقل الآحاد في الغزوات ولم يبلغ واحدا
لو اخبر واحد في واحد افاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعته المشتركة بين آحاد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت في كلي هو الشجاعة والراوي
للجزئي راو للكلي المشترك فيها بالتضمن فانا نعلم ان حاتما تصدق بذلك الكلي متواترا بالتواتر اذا نقل هؤلاء الرواة او نقل هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد ان
يصدق واحد منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة **السادس** في كيفية العلم عقيب التواتر اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر التواتر لا يولد العلم وقال بعض الناس انه يولده احتج الاولون بوجهين الاول لو افاد العلم بالتولد فاما ان يتولد عن الاخير خاصة
او عنه وعن جملة الاخبار السابقة عليه والاول محال والا لتولد عنه منفردا عنه وكذا التالي لانها متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين وفرض
مجوزا ن يتولد عن الاخير بشرط تقدم ما سبقه من الاخبار او عن الهيئة الاجتماعية نعم لو قيل انه جملة الاخبار معدومة فلا يتولد كان متجها وفيه نظر
لانه وان كان كل خبر معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزيادة وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية
وليست معدومة الثاني قال لو تولد ما هو طالب جهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد منه شيء في غير محله كالاعتماد والحركة وما ليس كذلك لا يتولد منه شيء
في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد منه العلم لانه لو تولد منه العلم لتولد في غير محله وهو محال وللاشاعرة دليل آخر وهو امتناع موجد غير
الله تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية **السابع** في عدم وجوب اطراد الاعداد قال ابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص
لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا التعميم على الاطلاق لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك العدد من غير ان يكون للقرائن
المحتفة مدخل في التاثير لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة الى الاخبار والمخبرين واحوالهم واختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله مع
فرض التساوي في القرائن فقد يفيد احادها الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع لشخص دون البعض
لما اختص به من القرائن التي لا يحصل لغيره ولو سلم اتحاد الواقعة وقرائنها لم يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص آخر لتفاوتها
في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص في الادراك والاجماع معلوم بالضرورة **الفصل الثاني** في باقي الاخبار المعلومة الصدق وفيه مباحث **الاول** في خبره تعالى
اتفق الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وان اختلفوا في الدلالة عليه اما المعتزلة فاحتجوا بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم
في فعله فلا يصدر عنه القبيح بالضرورة واعترض بان الحسن والقبح عندهم ثم من وقف من يعرف الكذب بوقف التصديق على السمع فان كان

المراد منه الكلام الذى لا يطابق الخبر عنه فى الظاهر بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان صح لم يكن الحكم بعجزه وبامتناعه عليه ثم لانه اكثر العمومات مخصوص
واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للخبر عنه وكذلك الحذف والاضمار فانه واقع فى كلامه تعالى بل اوله فانه من الناس من قدم المضمر بسم الله الرحمن الرحيم
ومنهم من اخره وكذا قالوا فى الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله واتفقوا على حسن المعاريض ومعناه الخبر الذى يكون ظاهره كذبا وعيد فى عند
اضمار شرط خاص او قيد خاص وانكان المراد الكلام الذى لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما به يصير مطابقا فيه فهو قبيح بتقدير الوقوع لكنه غير ممكن
الوجود لانه لا خبر يعين ذلك بد الا وهو بحيث لو اضمر فيه شئ صح غير ان فيه الاسانة من ظواهر الكتاب والسنة لانه لو كان مراده غير ظواهرها لوجب
ان يبينه والا كان متلبسا ولا نا نوجبنا ذلك لانتفت الفائدة فى كلامه ثم فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان عنيت بالتلبيس انه ثم فعل ما لا يحتمل
الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه ثم لو نعرف تحقيق المتكلمين ان اللفظ المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم انكه بان بين وقد عمد
فى اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر حال من نفسه لا من قبله ثم حيث قطع لا فى موضع القطع كما فى انزال المتشابهات فانها موهمة للجهل الا
انها لما احتملت غير الظواهر الباطلة كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه ثم والعبث ممنوع فانا الوسائط على انه ثم لا بد له ثم
فى كل فعل من غرض لكن يمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة كما انه العرض من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر ضمنون
هنا لك لا يقال الجواز انزال المتشابهات مشروط بان الدليل قد قطع امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فلم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا لانا نقول
معلوم ان انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود الدليل فى نفسه وعلى سامع المتشابه ان لا يقطع
لم يعلم السامع انه ليس فى نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لم يكن اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفى فى العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم
من عدم العلم العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر يقطع الا ويجوز فيه دليل عقلى يمنع من حمله على ظاهره ومع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشئ من الظواهر
وهو ليس ببعيد لان المراد من الكذب الاختيار بما لا يكون مطابقا مع ارادته مادل اللفظ عليه ظاهرا او تقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه من الكذب مع عدم
ارادته وان كان جائزا لكنه التلبيس المراد به هنا ما يحصل معه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره او لم يكن مراده ومن لا نمنع فى انزال المتشابهات
لم يعلم ان ظاهرها غير مقصود له ثم واحتج الاشاعرة بوجوه الاول الخبر الرسول ثم باستطاع الكذب بعلمه ثم فيكون بجزمه صدقا فكذلك كلامه ثم قائم
بذاته ويستحيل الكذب فى كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل عليه ثم محال وهما دليلا الغزالى الثالث
الكل من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا كان الواحد منا اكمل منه ثم وهو معلوم البطلان الرابع لو كان كاذبا لكان اما كاذب قديم
ليستحيل عليه الصدق لكنا نعلم ان من قدر على ان يخبر ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم حادث لاستلزام القدرة على المركب القدرة على
المفردات واما كذب حادث فيكون محلا للحوادث اعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قائم مقام التصديق
بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق النبى ثم كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه ثم فلو استفيد منه لدار لا يقال
منع توقف دلالة تصديقه ثم للرسول على كونه صادقا لانه من قال انت رسولى انشاء فهو يدل على الرسالة فلا دور لانا نقول تاثير الانشاء فى الاحكام التى
لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولى صدق الرسول وكذا دلالة على صدق الرجال مرحقيق فلا يختلف باختلاف الجعل الشرعى فانه لا طريق لنا الى
صدق الرسول فيما يخبر عنه الا من قبل كونه ثم صادقا فيدور وفيه نظر لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الانشاء الذى لا يحتمله
الصدق فقد تحقق وعلى الثانى بان بحث اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفسانى بل بالمسموع المركب من الحروف والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفسانى
صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلت النفسانى صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام النفسانى خبرا مخالفا لما هو عليه لامر ويريد
فاين البرهان وعلى الثالث نطهان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذه الحجة انما يمشى على قواعد المعتزلة اماعلى
قول الاشاعرة فلا وعلى الرابع نطل لامكانه استحالة الصدق فيما اخبر به كذبا وان امكن صدقه فى غيره والقدرة انما يتوجه الى الحادث اما الكلام النفسانى
القديم صنعه فلا الثانى فى خبر الرسول ثم اتفق الناس على صدق الرسول ثم فى اخباره التى دل المعجز على صدقه فيه واما ما عداه فاختلفوا فذهب الامامية
ووجوب صدقه فى كل شئ لانه العصمة شرط وقال الاخرون لا يجب وقد تقدم البحث فى العصمة واحتج الغزالى بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على
يد الكاذب لانه لو امكن لعجز الله ثم عن تصديق رسوله واعترض بان اصحابه اتفقوا على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزما لعجزه عن تصديق الرسول
فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فان ما ينفى احد الجزئين ضد اولى من الاخر وانتم اذا نسبتم الله ثم قادرا على اظهار المعجز على يد الكاذب بعجزه عن تصديق
الرسول وانه لم يكن فالعجز اذا لم اجز انما هو عما يصح ان يكون مقدورا فى نفسه ولهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله ثم وانتم اذا احتمال انه يقدر الله ثم على
تصديق الرسول الا ان الاستقلال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر ان الله هل هو محال ام لا والا كان ذلك استدلالا بقدرته على تصديق الرسول على

فلم يقدر على اظهاره على يد الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو دور وانه ان اعطى اسنادا فان قلب العصى حية لما كان مقدورا له ثم وكذا
فى نفسه صحيح منه فعله فى شئ من الاوقات وشئ من الجهات فلو قال النبى انا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم ينقلب الممكن ممتنعا سلمنا لكن
المعجز يدل على صدقه فى ادعاء الرسالة فقط او فى كل ما يخبر عنه الاول مسلم فالثانى ممنوع بيانه انه اذا ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه
فيما ادعاه وهو الرسالة لا فى غيرها فلو ادعى صدقه فى كل شئ ثم ظهر المعجز المصدق له ثبت عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى واقترانه
بالمعجز وذلك لا يكون فيه قيام المعجز على ابطال الرسالة لا خصوصا وقد اختلف العلماء فى جواز الصغاير عليهم حتى جوز بعضهم الكباير واتفق الناس عدا الامامية
على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يمشى على قواعد الامامية الثالث فى الخبر المحفوف بالقراين اختلف الناس فى ان الخبر الذى لا يعلم صدقه
هل يحصل العلم عقيبه اذا احتف بقراين خارجة فقال به النظام والغزالى والجوينى وانكره الباقون واحتج الاولون ان الضرورة قاضية بثبوت العلم عند الخبر
المحتف بالقراين فانه قد يحصل امور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير على تلك القراين ولا تفى العبارات بتفاصيلها
لعجز اللغة عن مقتضى المعنى عن المعنى اليه من القراين ما يعلم صدقه ولو فرض ملك مشرف على التلف وروى نشر الشعر وله وعقابه والصراخ العظيم
والنحيب علم بالضرورة صدقه ثم احتج المنكرون بامور الاول انه لو افاد الخبر مع القراين التى يذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل والتالى باطل لانه قد ينكشف عنه
فان الخبر عن الموت مع القراين التى يذكرها النظام العلم ينكشف عن الباطل والتالى باطل فقد ينكشف عنه فان الخبر عن الموت مع القراين كالصراخ واحضار
الجنازة والاكفان قد يظهر بطلانه بان يكون قد اغمى عليه او غشيه سكتة او لاظهار خلاف السلطان ليمتنع من قتله لما تقدم مثله مما لا ولكن ظاهره الحال
لو كانت القراين فى الميت تفيد العلم لحصل العلم عقيب التواتر اذا خلاهما ولما لم يجد ذلك بطل ما قاله الثالث لو وجب العلم عنده وجب فى كل خبر ولحد كان
التواتر لما افاد العلم افاد فى كل موضع والجواب عن الاول المنع فى صورة حدثت لانها تفيد القطع وفى كل الصور والقراين لا ضابط لها يرجع اليه فلا تفيد العلم
وعن الثانى الزام ذلك فانه خبر التواتر ان لم ينضم اليه القراين لم يفد العلم كان ان يجمع جامع من بعيد او رهبة سلمنا لكن انما يلزم ذلك لو كان ان العلم
لا القراين لا غير سلمنا لكن يمنع انه كان التواتر عنها وعن الثالث العلم الحاصل من خبر الواحد لذاته بل مع القراين ففى حصل المجموع مع اتحاد ما فاد العلم
سلمنا لكن العلم عقيب التواتر والعادة فى انه حصوله هنا بالعادة لا يجب اطرادها فى كل شئ فجاز ان يطرد فى المتواتر دون خبر الواحد المقترن بالقراين الرابع
فى بقايا الاخبار التى الصادقة الاول الخبر الذى عرف وجود مخبره بالضرورة صدق الثانى الخبر الذى عرف وجود مخبره بالاستدلال صدق هذا ان لم يشترط
سوى المطابقة اما ان شرطنا العلم او الاعتقاد فلا الثالث خبر كل الامة صدق ان احلها فالحق المعصوم وان احلنا الجمهور فالدلائل الدالة على صدق الاجماع
الرابع خبر الجمع العظيم من الصفات الناتجة بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وانهم الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبروا احد عن شئ
غير ما اخبر به الاخر فلا بد وان يقع فيها ما يكون صدقا ولهذا يقطع فى الاخبار المروية عن النبى ثم بطريق الاحاد ما هو من قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه
وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا فى امر وامر كلى يخبر به كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما الاخبار كل واحد من شهوته ونفرته
فهو لا خبار عن شئ يختص به لا يشاركه فى الاخبار غيره فلا يفيد قوله العلم حتى نفسه ولم يخبر عن غيره فلم يحصل خبر كل منهما ما ينفى الاخر ولا يختلف
به من القراين ما يفيد العلم الخامس مثاله النقل مع توفر الدواعى على ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما اسلم من بنى امية مع توفر دواعيهم على
ابطالها امر من يحتمل الا انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو عن اخفائه لان الصادر من بنى امية وان حصل لكن الداعى من جهة الشيعة
حصل ولا يمنع الناس عن انشاء فضيلة تخرج على اشتهارها ولا يبعد ان العادة يقضى بصيرورته متواترا مع الخوف لما ادعيه العكس والشيعة
كانوا خائفين فى الغاية فكيف يحصل بسببهم ذلك الخامس ما ظن انه من هذا الباب الاولة لبعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول ثم عن شئ ولم ينكر عليه
دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن دينى اشترط فى الدلالة على الصدق امران ان لا يتقدم بيان ذلك الحكم وان يجوز تغير الحكم عما تقدم لا
لان بيان الحكم لو تقدم ولم يجز تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغنى عن استيناف البيان ولهذا لا يجب عليه ثم تجديد الانكار على الكفار فى كل وقت عمل الكنائس
وان كان عن دنيوى منكوئه انما يدل على الصدق بشرط ان يستشهد بالنبى ثم فيدعى عليه علمه بالخبر عنه وان لم يعلم الخامس علم النبى ثم بذلك القضية ففى
هذين يحتمل صدق الخبر لان سكوته ثم يوهم التصديق ولو كان المخبر كاذبا لزم صدور التلبيس منه ثم وهو محال الثانى اذا اخبر واحد بحضور جماعة كثيرة عن
شئ بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الداعى الى التكذيب وانتفاء الصارف فيجب الفعل فلم
يوجد دل على عدم علمهم اما الداعى فلان من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجب مشقة عظيمة لو صبر ودل على وجود الداعى واما انتفاء الصارف
فلانه اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يعمهم رغبة ورهبة بحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء وبطلان سكوتهم لا مع علمهم
بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد من الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع باستطلاع افراد الجماعة الحاضرين وعدم رغبة او رهبة مانعة من السكوت

يمكن مقابلة الحاضرين من معرفة كونه كذبا لعدم من يتعلق بالبحث عنه الثالث زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل
بموجب الخبر دل على صحته وهو باطل لانه يعلم بمقتضى الخبر بجواز ان يكون لدليل اخر فان قيام الادلة الكثيرة على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامة بمقتضاه
لا يتوقف على القطع بصحة ذلك الخبر لان العمل بخبر الواحد واجب وحينئذ فلا يكون عملهم متوقفا على القطع به واذا لم يتوقف على القطع به لم يلزم من ثبوته ثبوته
احتجوا بان عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم ويقبله اخرون والجواب منع العادة لاتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن الرابع
اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع وامثاله بان الامة فيه على قولين منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على اتفاقهم على قبوله
واعترض باحتمال انهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد والجواب ان خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا العلميات وهذه المسئلة علمية فلما قبلوا الخبر فيها دل على القطع
حتى لو اعترض منع حجية كل الامة لكل من لم يحتج به من الاجماع طعن فيه بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية ثم يعلم ما يطعنوا فيه على التفصيل
كن لا يلزم من عدم الطعن من جهته واحد عدم الطعن مطلقا **الفصل الرابع** في الخبر المقطوع بكذبه وفيه مباحث **الاول** الخبر المخالف للمعلوم كخبر الذي ينافي
مجزه وحجة مما علم اما بالضرورة المستندة الى الحس او الوجدان او البداهة او بالدليل القطعي كذب قطعا لعدم المطابقة وهو مقدم من لم يكذب قطعا ما كاذب
فانه كذب قطعا لان الجهة فيما ما الاخبار الماضية وهو يدل على كذبه بلا انتفاء الكذب فيهما فرضنا ان نفسه وهو باطل لان الخبر بما سوى البتة عن الخبر عنه
ولو جعلنا الخبر بعينه لزم تاخر الشيء عن نفسه بالرتبة وهو محال اما ما يخالف الدليل القاطع اذا احتمل التاويل امكن صدقه لجواز ان يكون النبي صم
تكلم به لا اراد به الله المعنى كما في انزال المتشابهات ولو لم يقبل التاويل فانه التاويل بعيدا حكم بكذبه ام بانه طرح منه او يزيد فيه ما يقتضي الكلام بعده
ولحق بذلك الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له بخلاف
عصر الصحابة فان الاخبار لم تستقر فيجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره **الثاني** فيما يتوفر الدواعي على نقله لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع
او لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد دل على كذبه مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب والا يجوز ان يوجد بلدة بين البصرة وبغداد
اعظم منهما مع ان الناس لم يعرفوها ويجوزنا ان يكون الرسول صم اوجب عشر صلوات ولم ينقل الامة سوى الخمس ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه
اما مع وجود التقية كما تقول الشيعة فانه لا يدل على كذبه لوجود الصارف عن النقل فان قيل العلم بعدم هذه الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لوجب نقله
ان يكون الثاني الاصل شاكا في هذه الفروع ولكن الناس كانوا يعلمون مزيدة وجيد بغداد والبصرة يعلمون مزيدة مع بلدة بينهما اكبر منهما والضروري
لا يتوقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتم من المثال يلزم حصول في كل الصور فانه منتم ما في الصور على المثال لم يفد
اليقين لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم تنبيه بعدم العمومية في كل الصور مع تواتر الاقامة بعض هذا افرادا
وبعضهم مثناة مع ان مهام اجلى الاشياء واعظمها تكرارا لكونها في اشياء الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية وغير ذلك مع ظهورها غاية الظهور ولم
ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم
يتواتر نقلها وكذا اقاصيص الانبياء المتقدمين والجواب لا يتوقف العلم بعدم الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت فوله العلم بانتفاء بلدة بين بغداد
والبصرة مزيدة وهذه المقدمة نظرية فلا يتوقف عليه قلنا يتبع كونه ضروريا ولهذا الوسط كل من يدعي عدم [illegible] عن سبب علمه لا يجيب بانها لو كانت موجودة
لاشتهر خبرها كما اشتهر بغداد والبصرة سلمنا ان ذلك العلم مستفاد من هذا الاصل والمثال ذكر للتنبيه على المقدمة الكلية والنقض بالاقامة اجاب القاضي
ابو بكر بان ذلك من الملوك فلعله كان يفرد تارة ويثني اخرى والراوي لم ينقل ذلك لانه نقل البعض واهمل الباقي وهو استناد ذلك الى الملوك اعتقاد منه تبعها
هذا التساهل او لانهم عرفوا ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب والجهر بالتسمية
لعله من اختلاف فعله صم حيث كان يجهر تارة ويخافت اخرى او لانه يجهر صوته من ابتداء القراءة ثم يعلو به بعد ذلك بعد التدريج فيمنع القريب منه جهرا
الشريعة لا البعيد واما المعجزات فجاز ان يكون ما نقل كل معجزة قليلا لا يبلغ حد التواتر مع تواتر القدر المشترك [illegible] ويلزم ان النص
الجلي على امامة علي ع وان نقلوا الامامية متواترا لما سلف الا انه لم يتواتر عندهم للتقية والخوف ولهضم النواصب فكذا لما قوله صم انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ومثل اخبار الغدير وخبر المنزلة والطاير وغير ذلك وان كانت خفية الا انها صارت
سبب القول الذاهب عن هذا النص الجلي **الثالث** في وجوه الكذب في الاخبار الاخبار المروية عن رسول الله صم قد وجد فيها ما هو كذب قطعا لوجوه الاول
روى انه قال صم سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صادقا فوجب ان الاخبار المروية كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب [illegible] الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول صم
ولا يقبل التاويل فوجب القطع بكذبه الثالث روي عن شعبة ان نصف الحديث كذب والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمد الكذب
وانما يقع لوجوه الاول ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يظن انه بمنزلته وهو لا يطابقه الثاني ان يسمع لفظا لانهم لم يكن من عادتهم الكتابة

لما يسمعونه

لما يسمعونه فيبدله بغيره وبما ينسى زيادة يتغير بها الخبر الثالث ربما نقص من الواسطة ونسي ذلك فاسنده الى الرسول صم ثقة بها انه سمعه منه
لكثرة صحبته له ولهذا الخبر بشاند الحديث لئلا يدخل عليه مخص ليحمل الرواية كما روي انه صم قال الشوم في ثلث المرأة والدار والفرس فقالت عائشة
انما قال ذلك حكاية عن غيره الرابع ربما اخرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه فيحذف رواية السبب ويحصل حينئذ الخلل
كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس الخامس ربما ان ابا هريرة كان يروي اخبار الرسول صم وكعب كان يروي اخبار اليهود
ويشتبه على السامعين فيروي بعضهم ما سمعه من كعب عن ابي هريرة واما من جهة الخلف فوجوه الاول الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي صم
لتنفير الناس عنه كما روي ان الملحد عبد الكريم بن ابي العوجا الثاني ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة كما تذهب الكرامية
وضع الاخبار في الترغيب والترهيب لانه سبب لترويج الحق الثالث الرغبة كما وضع وابتدع الرئاسة لبني العباس اخبارا في النص على امامة العباس
وولده قال فخر الدين ومن ذلك ان الامامية يسندون الى الرسول صم كلما صح عندهم من بعض ائمتهم قالوا ان الصادق ع قال حديثي حديث ابي وحديث
ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله صلوات الله وسلامه عليهم فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله صم والجواب
اما اولا فلانه معصوم لا يخبر الا بالحق فكما يجوز لنا اسناد ما يخبر به رسول الله الى الله تعالى كذا هنا واما ثانيا فلان الدعوى انما هي اذا حدث حديثا
فانما يرويه عن ابائه صم حتى جاز ان يروي حتى اسند اليه فكيف اذا قال الامام المعصوم حديثي حديث ابي **البحث الرابع** احكام الصحابة المشهور ان الصحابة
كغيرهم من المسلمين بل هم افضل ويكفل ان الاصل فيهم العدالة الا من ظهر المعارض له لدلالة الكتاب وهو قوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا
وفيه نظر لما بيناه في باب الاجماع عدم اختصاص الايتين بالصحابة ولدلالة السنة كقوله صم خير الناس قرني وبالغ ابرهيم النظام في الطعن فيهم فقال انهم
قدحوا في الصحابة ويعيب المفتي اما في المفتي او في المفتي فيه وبين الفتح من وجوه الاول لعمران بن الحصين والله لو اردت لحدثتكم يومين
متتابعين عن رسول الله صم فاني سمعت كما سمعوا او شاهدت كما شهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم الثاني
كان حذيفة يحلف لعثمان بما هو باطل على انه ما قالها وقد سمعناه قالها فقيل له في ذلك فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله
الثالث ابن عباس بلغه ان ابن عمر روى ان الميت ليعذب ببكاء اهله فقال عبد الرحمن انما مر النبي صم بيهودي يبكي عليه فقال انه ليبكى عليه وانه ليعذب
الرابع ابن عمر عن النبي صم قال في الجنب لا اكله ولا احله ولا احرمه فقال يزيد بن الاصم قلت لابن عباس ان ناسا يقولون انه صم قال في الجنب لا احله ولا
احرمه ولا احمد قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي محللا ومحرما الخامس ابن عمر ان النبي صم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا وقال
انهم يسمعون ما اقول فذكروه لعائشة فقالت لا بل قال انهم ليعلمون ان الذي كنت اقول لهم هو الحق قال النظام وهذا تكذيب السادس روت فاطمة
بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثا ولم يجعل لها رسول الله صم سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وقالت عائشة يا فاطمة قد
فتنت الناس ومعلوم انها كانت من المهاجرات مع انها كانت من المهاجرات مع ان عمر وعائشة كذباها السابع ابو اكثر ضرب ابو موسى في خبر الاستيذان
حتى شهد له ابو سعيد قال النظام وانتم تقولون لا يجوز تهمة الصحابة كما يعلم تحقق الرواة ولو كانوا عندهم من المتهمين لما عمل باقوالهم مع التابعين
روى ابو سعيد الخدري وجابر وانس انه قال صم وذكر سنة مائة انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم يروى انه علي ع قال لابن مسعود انك تفتي
الناس قال اجل واخبرهم ان الاخير شر قال فاخبرني ما سمعت منه قال سمعته يقول لا ياتي على الناس مائة سنة وعلى الارض عين مطرفة فقال علي ع اخطات استه
الحفرة واخطات اخر مواده انما قال ذلك لمن حضر يومئذ وهل الرخا الا بعد مائة العاشر روى ابو هريرة انه قال صم الشمس والقمر يجيئان مكورين
في النار يوم القيمة قال الحسن ما ذنبهما [illegible] عن رسول الله صم وهذا من الحسن رد على ابي هريرة الحادي عشر قال علي ع لعمر في قصة الحبلى ان
كان هذا جهد رايهم فقد اخطأوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا من علي ع حكم عليهم بجواز الغش الثاني عشر قال ابن الاشعث كنا في غزاة وعلينا معوية
فاصبنا ذهبا وفضة فامر معوية رجلا ببيعها في اعطيات الناس فتنازع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فنهاهم فردوها فاتى الرجل معوية فشكى
اليه فقام معوية خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صم احاديث يكذبون فيها فقام عبادة فقال والله لنحدثن عن رسول الله وان كره معوية
وهو يدل على كذب معوية او كذب عبادة الثالث عشر قام ابو موسى على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا ع ابرا بين البصرة فحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة
والله ما اعلم واليا احرص على اصلاح الرعية مني واستغفر منكم مما كان بين كم بيمين كاذبة فاستغفر الله منها وهذا اقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة
الرابع عشر روى ابو بكر وعمر يوم السقيفة انه صم قال الائمة من قريش ثم روى اشياء تناقضه كقول عمر في اخر موته لو كان سالم حيا لما تخالجني فيه شك
وسالم مولى امرأة من الانصار وهي احدى مراده وكقول النبي صم اسمعوا واطيعوا ولو كان عبدا حبشيا ويعم منه انه لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا من
غير مشورة لاستخلفت ابن ام عبد الخامس عشر روى ابو هريرة انه صم قال ان الملائكة والكلب والحمار يقطعون الصلوة فقالت عائشة في حق واحد وقال

لا يحنث ابا هريرة قال رجال من القصول وسط الترب وانا بطي الرسم بينه وبين القبلة السادس عشر روى ابو هريرة عنه صلعم ان الميت على من غسله الغسل
وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عائشة فقالت لا انجاس موتكم وهذا تكذيب السابع عشر من ابرهيم ان عليا عم بلغه ان ابا هريرة يبدأ بميامنه في الوضوء
وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ فبدأ بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة الثامن عشر ان اصحاب عبد الله لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده
في الاناء حتى يغسلها ثلثا قالوا ان ابا هريرة مكثار فكيف يصنع بالمهراس التاسع عشر لما قال ابو هريرة حدثني خليلي صلى الله عليه قال علي متى كان خليلك العشرون
لما روى ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عائشة وحفصة فقالتا كان النبي صلعم يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب الى ابي
هريرة فاخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن العباس قال النظام والاستدلال به من ثلثة اوجه الاول استشهد ميتا الثاني لو لم يكن
متهما لهم لما سال الواسطة الثالث عائشة وحفصة كذبتاه الحادي والعشرون لما سمع ابو سعيد الخدري خبر الربوا قال ابن عباس نحن اعلم بهذا فينا نزلت اية الربوا
فقال الخدري احدثك عن رسول الله صلعم وتحدثني عن ما فيتي لو عشت لا يأويني واياك سقف بيت وهذا تكذيب من ابن عباس وابي سعيد الثاني والعشرون لما قدم ابن عباس
البصرة سمع الناس يحدثون عن ابي موسى عن النبي صلعم فقال ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا الثالث والعشرون كان عمر اذا ولى اصحاب رسول الله صلعم الاعمال
شيعهم قال لهم عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام فلولا التهمة والا لما جاز المنع من العلم الرابع والعشرون روى عن سهل بن ابي حثمة في القسامة
ان عبد الرحمن قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان النبي صلعم كتب الى اهل خيبر ان قتيلا وجد بين اظهركم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه
ولا يعلمون له قاتلا فوداه الرسول من عنده قال المحدث لما حدث عمرو بن شعيب في المسجد الحرام حلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث الخامس والعشرون قال الحارث
الشعبي ان ابرهيم النخعي حكى عنك انك لا ترى طلاق المكره قال انه لكذوب علي والحي فكيف لا يكذب على ابرهيم وقد مات السادس والعشرون قال ابن ابي مليكة
الا تعجب حدثني عروة عن عائشة انها قالت اهللنا بعمرة وقال القسم انها قالت اهللنا بالحج السابع والعشرون قال صدقة بن يسار سمعت ابن عمر قال في الذي يأتي
امرأته وهي حائض الاثنين شيطان وشيطانان قال فلقيت القسم بن محمد فسالته عنه فقال كان النبي صلعم يبعث البريد وحده وكان النبي وصاحبه وهذا من القسم تكذيب له
الحديث الثامن والعشرون كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التفسير ويقول كانه من ولد يعقوب التاسع والعشرون قال ابن عباس الحجر الاسود
من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك فقال ابن الحنفية من الحجر وقيل ان ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو من بعض هذه الاودية
قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية سود الحجر لكان اسلام المؤمنين يبيضه لان الحجارة قد تكون سودا وبيضا ولو كان ذلك السواد من الكفر لوجب ان
يكون سواده ما حلاه من سائر الاحجار ليحصل التميز ولانه لو كان كذلك لاشتهر لانه من الوقائع العجيبة الثلثون روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح
ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال ابو سعيد لو شاء هذان لحدثاك ولكن هذا يخاف ان ينزعه
عن عرافة قومه وهذا يخشى ان ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رايا ذلك قالا صدق الحادي والثلثون قيل لعطاء بن ابي رباح ان عكرمة
عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال كذب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين الثاني والثلثون قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول
ان اذن السيد للعبد فالطلاق بيد السيد قال كذب جابر الثالث والثلثون قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عرية قال
تأمر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا تسأل امك عن هذه فانها قد شهدتها قال عروة فان ابا بكر وعمر لم يفعلا ذلك قال هذا الذي اهلككم احدثكم عن
رسول الله صلعم وتحدثوني عن ابي بكر وعمر قال عروة ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها منك وهذا تكذيب من عروة لابن عباس الرابع والثلثون قال
ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان
قال النظام وهذان الامران متناقضان قال عمر اني لاستحيي ان اخالف ابا بكر ثم كان عمر استحيى مخالفة ابي بكر ثم خالفه في سائر المسائل فانه خالفه في الجد وفي اهل الردة
وفي قسمة الغنيمة وقدح النظام في ابن مسعود خاصة في انكاره كون المعوذتين من القران وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة
من وجوه الاول قبلوا خبر الواحد في مناقضة القران وهو يوجب القطع ببطلان الخبر والطعن في العامل به لانه تعالى ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة
واستقصى في الزنا بالنهي فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار ثم ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين وبالنهي عن الرأفة عليه وجلد على من رمى
من وجده وبين احكام اللعان ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة وحصنه بشهادة اربع مع هذه المبالغة العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اعظم من ابتها وهو
الرجم مع انه نفاه بقوله فاجلدوا كل واحد منهما وهو صريح في الجلد على كل الزناة في الرجم وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات والرجم لا ينصف ولانه لو كان مشروعا
لنقل متواترا لانه من الوقائع العظيمة ويدل على انتفاء المعرفة ... بعد النبي صلعم من اصحابه وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه الكتب
اكتابا مع كتاب الله ... ان يغضب الله لكتابه فلا يبقى في قلب منه شيئا الا ذهب وروى انه صلعم اذا اتاكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه والا فردوه ومع ذلك فجوزتم المسح على الخفين مع ... واصحوا وجعلتم حد العبد نصف حد الحر والله تعالى ذكر ذلك في الاماء حيث قال فعليهن نصف

ما على المحصنات

ما على المحصنات وردتم شهادة العبيد مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم الثالث ما روى عن الصحابة من شتم بعضهم بعضا حكى ابن داب في مجادلات
قريش انه اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة ثم احضروا الحسن بن علي عليهما السلم ليشتموه فلما
حضر تكلم عمرو بن العاص فذكر عليا ولم يترك شيئا من المساوي الا ذكره فيه وقال انه شتم ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال انك يا ابن علي ... والبلاد
من شر قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي والحسن عليهما السلم ونسبوا عليا الى قتل عثمان الى ان آل الامر الى الحسن خطب ثم ... معوية وطول فيه
الى ان قال انك تذكر يوم تسوق بابيك ويقود به اخوك هذا القاعد وذلك بعد ما عمي ابو سفيان فلعن رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسائقه
فكان ابوك الراكب واخوك القائد وانت السائق ثم قال لعمرو بن العاص انما انت سبة كانت امك زانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي انك
ابنه فغلب عليك جزارها من قريش من الامم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما انت الا شانئ محمد فانزل الله على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم هجوت رسول
الله صلعم بسبعين قافية فقال رسول الله صلعم اللهم لا احسن الشعر اللهم العنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك ان تبغض عليا
وقد جلدك في الخمر ثمانين وقتل اباك صبرا بامر رسول الله صلعم يوم بدر وسماه الله تعالى في عشر آيات مؤمنا وسماك فاسقا وانت علج من اهل صفورية
واما انت يا عتبة فانت بحصين فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع اهلك واما انت يا مغيرة
ابن شعبة فمثلك مثل البعوضة قالت للنخلة استمسكي فاني طائرة عنك فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلو رأى
لو قتل عثمان ما كنت معه في شيء وانك كذاب قالت الخوارج وهذه المشاتمة تدل على طعن بعضهم في بعض قالوا وطعن عثمان في عائشة بعض الاوقات فغضبت
ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك كما
يذبح الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط الاية فكانت عائشة تحرض عليه جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا
قميص رسول الله لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ذهبت عائشة الى مكة فلما قضت الحج وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم
ماذا فقال بايع الناس علي بن ابي طالب عم فقالت عائشة قتل والله مظلوما وانا طالبة بدمه فوالله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب
ولم تقولين هذا فوالله ما اظن ان بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين ولايته ولم تحرضين الناس على قتله وقد قلت اقتلوا
نعثلا فقد كفر فقالت عائشة اني قد قلت ذلك ثم رجعت عن قولي ولكنكم استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه والله لاطلبن بدمه فقال لها عبيد
ابن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المؤمنين وايضا الخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت حتى آل الامر الى الضرب والنفي من البلد
واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح الى عدالة بعضهم وايضا مقتل عثمان والجمل وصفين قالت الخوارج رأينا المحدثين يخرجون الراوي بادنى سبب ومع علمهم
بهذه القوادح يقبلون رواياتهم ويعملون برواية الفاجر والمقدوح فيه بل هؤلاء المحدثون اتباع كل ناعق وعبيد كل من غلب ... ولو دعي منكم
فان انصفتم ... ولا مع النبي صلعم ما كانت الصحابة يكتب كلامه من اوله الى آخره لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده ... الكلام
بعد ثلثين سنة ومعلوم ان العقلاء الذين حضروا تلفيق الكلام لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فارادوا اعادته في تلك الساعة بعين الالفاظ من غير تقديم
ولا تأخير لعجزوا عنه فكيف بالكلام الطويل بعد المدة الطويلة من غير تكرار ولا كتبة ومن انصف علم ان الالفاظ المروية ليست الفاظه ثم بعد المدة الطويلة لا يمكن
اعادة المعنى بتمامه فان الانسان مظنة للنسيان ... في اثنائهم يروون المعنى الواحد بالفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات
ونقصانات وهذه المطاعن كلها روايات احاد لا يعارض الايات والاحاديث المشهورة عن النبي صلعم من الثناء على اصحابه وهذه المطاعن مروية بالاحاد
فمنعت رواية الاحاد صدقت هذه المطاعن وان صحت صدقت هذه المطاعن ايضا ومطاعن الخوارج مبنية على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم
جوابه وقول النظام ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول صلعم ضعيف بالظاهر من عدالة الرواة **الفصل** في خبر الواحد وفيه مباحث **الاول** في حده قال بعضهم
خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس فانه يفيد الظن وليس خبر واحد وغير منعكس لان الواحد لو اخبر بما لم يحصل معه الظن فانه خبر واحد وان لم
الظن فقد وجد المحدود دون الحد في الثاني وبالعكس في الاول مع ان الظن قد يرد للعلم الا الذين يظنون انهم ملاقوا الله ... اسم
المشترك فيه وغير لفظ لانه استعمال في العلم مجاز ... من ذكره في الحد وانه بعيد منه حقيقته وحده ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر ...
العلم من الاخبار ... على ثلثة ... **البحث الثاني** قالوا خبر الواحد لا يفيد العلم ذهب المحققون الى ان خبر الواحد العدل اذا تجرد عن
القراين لا يفيد العلم وقال بعض اهل الظاهر واحمد بن حنبل في رواية انه يفيد العلم ... وقال بعضهم انه يفيد العلم في بعض الاشياء لنا وجوه الاول
لو افاد خبر الواحد العلم لافاده كل خبر كالمتواتر لما اوجب العلم كان كل متواتر موجبا له اعترض بانه قياس تمثيلي لا يفيد العلم ولان العلم عقيب التواتر ان كان ضروريا
كان من فعله ثم جاز ان يخلقه عقيب كل متواتر لمصلحة يعلمها مختصة بالتواتر وان كان كسبيا جاز استواء جميع اخبار التواتر فيما لاجله في حصول العلم ولا

يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد وفيه نظر لان المقتضي يستلزم وجوده وجود معلوله فلو كان خبر الواحد موجبا للعلم لاستند الى كونه خبر واحد وهو
موجود في كل خبر واحد الثاني تاثيرات الادلة في النفوس بحسب المؤثر فلا نجد في انفسنا من خبر الواحد وان بلغ الغاية في العدالة سوى ترجيح صدقه على كذبه
من غير قطع وذلك غير موجب للعلم اعترض بان حاصلها ترجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ومع ذلك فهي معارضة بالمثل فان الخصم يقول انا اجد
في نفسي العلم الثالث لو افاد خبر الواحد العلم لما شرط فيه شرط الاسلام والعدالة كالتواتر اعترض بجواز ان يكون الله تعالى اجرى العادة بخلق العلم عنده او جعله
العلم عقيب التواتر ضروريا وهو غير لازم في خلقه عند خبر ليس بمسلم ولا عدل وان يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم وان قيل انه كسبي و
خبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك الرابع لو افاد العلم لتناقضت الاحكام عند تناقض الروايات وفيه نظر لاحتمال ان يكون الافادة مشروطة
بعدم المعارض كما لو اخبر جماعة لولا حصول المعارض لاخبارهم لافاد العلم مع عدم الطعن في افادة المتواتر للعلم الخامس كل عاقل يجد من نفسه تزايد اعتقاده
المستفاد من خبر الواحد عند ترادف الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم امتنعت الزيادة لان العلوم تتفاوت في الزيادة والنقصان كالضروري اقوى
من الكسبي لانا نقول نمنع التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة او نقصان لاستحالة احتمال النقيض فيها قطعا والا لم يكن معلوما والتفاوت
بين النظري والضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل من حيث الافتقار النظري وعدمه في الضروري السادس لو افاد العلم لحصل العلم بنبوة من اخبر بكونه
نبيا من غير حاجة الى معجزة والدلالة على صدقه ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد فيستغني عن الاخر وعن التزكية وفيه نظر لان خبر التواتر يفيد
الداعي الى التواطؤ على الكذب ففي خبر الواحد اولى وهنا احتمال الكذب واما الشهادة فلعلها منها فرق المنكر يبقى الواحد مفيدا للعلم السابع لو حصل العلم بخبر الواحد
لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه ولصح معارضته بالتواتر ولانه يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في التواتر وفيه نظر لامكان اشتراط حصول العلم بانتفاء
العلم ما شرط المعتمد في افادة التواتر العلم عدم السبق بشبهة تخالف الخبر احتج المخالف بوجوه الاول قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد
اجمعنا على اتباع خبر الواحد فلو لم يفد العلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة النص وهو باطل الثاني ذم تعالى اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد العلم لما كان العامل به تحت
الذم الثالث لو لم يفد العلم لما وجب به واكثر العدد الى حد التواتر لان ما جاز على الاول جاز على ما بعده الرابع لو لم يفد العلم لما ساغ قتل المقر على نفسه بالقتل ولا بشهادة
الشهود عليه لكونه ظنيا مع دليل العقل واصالة البراءة الخامس قال علي عم ما حدثني احد بحديث الا استحلفته الا ابو بكر فانه يصدقه وهو واحد وهذه حجة
من فرق بين خبر وخبر والجواب عن الاول والثاني ان الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد فاتبعناه اتباع العلم لا الظن او يحمل على المنع من اتباع الظن في اصول
الدين كوجود الصانع وصفاته وعن الثالث ان حكم الجملة يخالف حكم الاحاد وعن الرابع ان احكام الشرع لا يتوقف على اليقين بالاجماع مع ان فيه نظر انا انما نقتله
باستدامة قتل بل باعتبار اقراره او البينة التي جعلها الشارع سببا لترتب الاحكام وعن الخامس لا يلزم من عدم الاستحلاف القطع بالتصديق بل الظن **البحث**
الثالث في جواز التعبد بخبر الواحد الاكثر على جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين لنا ان فرض وقوعه لا يستلزم المحال وكل ما كان
جائزا ولا استبعاد فيه وتجويز الكذب لا يمنع من ذلك كالمفتي والشاهد ولانه واقع على ما ياتي فيكون جائزا بالضرورة ولانه جاز التعبد بالعمل به كالمتواتر
والفارق لا يصلح مانعا للحكم لانه شيئان الاول العمل بخبر الواحد غير معلوم وهو باطل بالتقليد فانا نحكم على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالمتواتر
الثاني العمل به موقوف على صدق الخبر في وجوب العمل وثبوته لا يتوقف على الظن وهو باطل لجواز ان يتوقف على الظن لان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان
يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فتدخل في جملة احوالنا التي يجب كون الفعل عندها مصلحة وابدا
يلزم المساواة في طريق ويجب الاحتراز عن الخبر بسلامته ذلك … من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه فانه قيل نمنع عدم استلزام
المحال باعتبار امر خارج وان لم يكن محالا فيما بيانه ان التحليل مبني على المصلحة ودفع المفسدة … خبر الواحد والعمل به يلزم الاقدام على المفسدة
بتقدير الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله … مع احتمال الكذب فلا يكون في العمل بمقتضاه مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف الشرع ولهذا امتنع
العمل بخبر الصبي والفاسق وفرقوا بين الشاهد والخبر من وجوه الاول الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح من امور الدنيا بخلاف الخبر عن الله وعن الرسول
فكانت المفسدة في الشهادة ابعد الثاني الخبر يقتضي اثبات الشرع بخلاف الشهادة فانه … لا يثبت به شرع الثالث الحكم عند الشهادة يثبت بدليل قطعي
وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي ولا تجعلونه شرطا والجواب ينتقض ما ذكروه اولا بوقوع التعبد بقبول شهادة الشهود
وفتوى المفتي ويجوز وعد الخبر فيما يتعلق بامور الدنيا كالاخبار المتعلقة بانواع المعاملات وينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالفروج والخبر كما يقتضي اثبات
امر شرعي كذا الشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك يستلزم اثبات امر شرعي وهو وجوب القتل والقطع والحكم عند الخبر يثبت بدليل قاطع موجب العمل به
كالشهادة احتجوا بوجوه الاول خبر الواحد يوجب الظن وقد نهى عن العمل به في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفي قوله ان يتبعون الا الظن وفي قوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئا الثاني لو جاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول صلى الله عليه وآله عند ظن الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الاحكام الشرعية

بدون ظهور المعجز

بدون ظهور المعجز والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثالث لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الاصول الرابع لو جاز التعبد به لجاز في نقل القرآن الخامس اخبار
الاحاد قد تتعارض فلو وجب التعبد بها لكان واردا بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض الشرعي السادس الشرعيات مصالح والواحد يجوز
ان يكون في اخباره من غفل او تعمد فلا نامن ان يكون ما نقله خبره مفسدة والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فالنقض بخبر المفتي
والشاهد والمقوم والقسام وغير ذلك واما التفصيل فالجواب عن الاول ان العمل بخبر الواحد معلوم لا مظنون وهو الاجماع ولا دلالة الايات على المنع
من خبر الواحد ليست معلومة بل مظنونة فهو لازم على الخصم وعن الثاني ان الخبر انما يجب العمل به لو حصل ظن صدقه اما مع ظن الكذب فلا وكذب
المخبر عن الله تعالى بغير ظهور معجزة مظنون وعن الثالث بمنع الملازمة فان المعتبر في الاصول القطع واليقين دون الظن بخلاف الفروع وعن الرابع
ان القرآن معجز الوجود دال على صدقه فيجب القطع في اثباته ليحصل العلم بالنبوة وعن الخامس التعارض لا يمنع من التعبد بالراجح وبالتخيير مع عدمه سلمنا لكن
لا يلزم من بطلان العمل بالخبر مع قيام معارض بطلان العمل به مطلقا وعن السادس قال قاضي القضاة الذي لا بد منه في الواجب الشرعي كونه مصلحة فلولا
علمه اما بعينه او بصفته فاذا اقامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد وظننا صدقه علمنا ان العمل صالح لنا كما نعلم ان قطع اليد صالح عند البينة
اعترضه ابو الحسين بانه لا يبطل قول المخالف فان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم يامن ان يخبر بالمفسدة ومتى ثبت للنبي ذلك كان له ان … لا يجوز ان يرد
الدلالة على ما ذكرتم لانا نقول لم الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه يدل على صدق الخبر لانا نقول يجب ان يقطع الا انا نقول يجب ان يقطع على صدقه ولانه لو
جاز ذلك لجاز ان تدل الدلالة على الحكم على ان كل ما يعتقد الحكم به فهو صواب فانه يعلم من جوازه في كل ما نريده … اتفاق الصواب في
كل ما يظن صدق الراوي فيه وما ذكره من الحكم عند البينة ينقض عليهم لانه يجوز كذب الشهود فيقطع يد لا يستحق قطعها واجاب بان الفعل قد
يكون صلاحا اذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ولا يمتنع ان يكون متى ظننا صدق الراوي او كنا ممن يجوز ظن صدقه لامارة صحيحة فصلاحنا ان نفعل
ما اقتضاه الخبر صدق الراوي او كذب كما هو لنا الحكم عند البينة وانا لم يمتنع ذلك لم يجب ما قالوه من انه جاز كذب الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي رواه
مفسدة كما لا يلزم مثله في البينة لا يقال ان جعلتم ظنكم صدق الراوي طريقا الى المصلحة ومنعتم من جواز الخطاء فيه فقد جعلتم الظن علما ولم تكتفوا بالواحد
في الاعتقادات وان جوزتم الخطاء في الظن لم يكن طريقا الا القطع على ان ما فعلتموه مصلحة ولانه جاز ذلك مع جواز كونه خطا جاز ان يكون طريقا
الى الاعتقادات فيجوز وقوع التعبد به فيها وان جعلتموه شرطا في كون ما فعلتم مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة اذا ظننا كذب الراوي او اشتهينا فعله
وان اخترناه وان يرد التعبد بذلك لانا نقول الجواب قاضي القضاة بجواز كون هذه الاشياء اسبابا يجب عندها الفعل واجاب ابو الحسين بانا جوزنا كون الفعل
مصلحة عند حالة من حالاتنا ثم بينا ان ظن صدق الراوي مما يشهد العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبينات وكان العقل شاهدا
بذلك فهو شاهد بما ذكرتموه لا يكون شرطا في وجوب الفعل على ان القول بانه ينبغي ان يفعل الانسان ما يشتهيه اسقاط التكليف لانه بمنزلة ان يقال افعل
ما تختاره دون ما لا تختاره ونحن انما نمنع تكليفا على صفة هل يحسن ام لا والقصد السائل ان يلزمنا على هذا التكليف تكليفا او على صفة اخرى وليس
مقصوده الزامنا اسقاط التكليف فقد ظهر انه لم يلزم ما قصد الزام ما اسلفناه يجوز ان يقال اذا اخترت الفعل او اشتهيته ولم تصرفك عنه صارف فقد وجب
عليك فعله ما دمت مريدا له وان لم يكن مختارا لم يجب عليك لانا نقول لا يجوز ذلك لانه تعالى لا يبين كونه فعلا ايجاب ذلك لا يصح **البحث الرابع** في وقوع
التعبد به اختلف القائلون بجواز التعبد به عقلا فمنهم من قال لم يقع التعبد به ومنهم من قال انه وقع والاولون اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا
في الدليل العقلي هل دل عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين البصري ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي واكثر
المعتزلة والاشاعرة ان الدليل التعبد به السمع لا غير واما الذين قالوا لم يرد التعبد به فقد افترقوا ثلث فرق الاول لم يجد ما يدل على كونه حجة فوجب
القطع بانه ليس بحجة وهو قول السيد المرتضى الثاني وجد من الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة الثالث الدليل العقلي دل على استحالة العمل به واتفق
الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته في الفتوى والشهادة وفي الامور الدنيوية والحق وقوع التعبد به لوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة اوجب الحذر باخبار الطائفة وهو عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به اما وجوب الحذر فلانه اوجب عند انذار الطائفة
لقوله لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وهو محال في حقه تعالى فيمتنع حمله على ظاهره فيحمل على المجاز وهو الطلب لان المترجي طالب فكان الطلب لازم الترجي
ويجب حمل اللفظ على الطلب وطلب الله هو الامر ويكون حقا امرا بالحذر والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل فيه فقد اوجب الحذر عند اخبار
الطائفة وهو عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة وقد اوجب على كل فرقة خروج طائفة منها والطائفة من الثلثة واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وبيان
وجوب العمل ان الراوي اذا روى لقوم خبرا يقتضي المنع من فعل فعلوه فان وجب تركه فالمطلوب يلزم من وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر موجبا لمقتضى الاية … الا انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة وقوله لعلهم يحذرون لا يمكن حمله على ظاهره

وينبغي حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره سلمنا وجوب الحذر عقيب الانذار لكن يمنع ان الانذار هو الاخبار فانه من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل
من الفتوى بل هو اولى لانه اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية لانه اليق بحمل الانذار على الفتوى فلا اختص لفظ القوم
ببعض المجتهد لان المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد لكن الاية مطلقة في وجوب انذار القوم سواء كانوا مجتهدين او لا اما لو حملناه على رواية الخبر لم يلزم ذلك
لانه قد يروي للمجتهد وغيره ولان من شرب النبيذ فيقول له انسان ما تقول على ان شاربه في النار فقد اخبره بخوف وهو معنى الانذار ... ويتوقف على الرواية
ثم ان لم يقع على الفتوى فالمطلوب من ان المراد بالانذار الرواية لا الفتوى وان وقع كان حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف دفعا للاشتراك فيكون متناولا
للفتوى والرواية معا وحينئذ كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم
بالمجتهد لاجماعهم على منع العامي من الاستدلال بالحديث فالتخصيص لازم عليكم كما لنا والترجيح معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد واذا قل التقييد كان اولى والانذار اذا
كان مشتركا بين الفتوى والرواية كفى في الاستدلال الاتيان بصورة واحدة لان المطلوب احد افراد المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وهو يحصل
في الفتوى فيكون الفتوى حجة فيكفي في العمل بمقتضى ... ولا دلالة على وجوب العمل بالرواية ولانه قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفة مجتهد اذ
لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها ان ينفر للتفقه فيكون الانذار الافتاء سلمنا ان المراد رواية الخبر خاصة لكن المراد اخبار الفرقة المذكورة الماضية وما ذكر الله
تعالى ... يقتضي الاعتبار ... لكن لا نسلم ان كل ثلثة فرقة فانه يصدق الشفوع
وحينئذ فانه يصدق الشفعوية ... واحد لا فرق ... بالطائفة اسم للواحد والاثنين
وقوله ولينذروا ... ثلثة ... من الطوائف بل المجموع ... سلمنا لكن يمنع وجوب العمل من التاخير ووجوب
الرد على الجماعة الذين ... ان كان ... يجب عليه الرجوع الى المفتي وان ... جاز له العود وان كان مجتهدا نظر في الادلة
فانه وجب فيها ما ... الاصول سلمنا لكن وجوب الانذار لا يستلزم وجوب
القبول على المنذر كما يجب على الشاهد ان يشهد ولا يجب على الحاكم ان يحكم ويجب على كل واحد من المتواترين الاخبار ولا يجب على السامع ان يعمل بخبره وحده ... المريد
العلم ويجب على من ... ان لم ... ويجب ... المنذر الحذر الى ... المخبر حتى ... سلمنا لكن يمنع ان
قوله ولينذروا الامر سلمنا لكن يمنع ان يكون هو الاخبار بل التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف خارج عن
الاخبار سلمنا لكن الطلب اللازم للترجي انما هو الطلب بمعنى ميل النفس وهو مستحيل في حقه تعالى الذي هو بمعنى الامر واذ لم يكن الحذر مامورا به لم يكن واجبا والجواب
ان ... وجوب الحذر ... الاول لا يحمل على ظاهره ... والاصل عدم ... وفيه نظر لان الترجي الممتنع في حقه تعالى انما هو فيما يرجع الى
... الى افعال العباد الاختيارية الثاني ... تحقق الحذر ... الحذر في ... والعقل الذي ... الواحد
منه قد لا يكون مضرا في الدنيا فيكون مضرا في الاخرة والاخرة ... العقاب ... على فعله وهو معنى
في ... الواحد حجة وفيه نظر لان امكان تحقق الحذر على الفعل ... الثالث في ... قلنا يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد
ولو حمل على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم ان الخبر كما يروي للمجتهد ... لا يجوز له ... من وجوه الاحكام
من مخلوق ... الرجوع الى المطلق ... ولان كثيرا من يمنع من العمل بخبر الواحد يمنع العامي من الاخذ بالفتوى او يحمل على
القدر المشترك فان التفقه يكون بسماع الاخبار ... الانذار بالفتوى وبالاخبار فاذا لم يفصل
الله الانذار كان ... على كل واحد منهما ... صورة واحدة ... الانذار الذي هو القدر المشترك فيكون
علة الحكم فيثبت الحكم ... ولان قبول الفتوى ان كان مامورا به قبل هذه الاية لم يحمل الاية عليه لعدم الفائدة وان لم يكن وجب حمله على المقصود ...
دفعا للاجمال وفيه نظر لان الحكم ... على الانذار عقيب التفقه ومفهوم ذلك الانذار عقيب الفتوى فان لم يكن مختصا فلا اقل من الظهور فهو يدفع الاجمال
وقوله ان قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفة مجتهد قلنا الصحابة في عصر النبي كانت يتجدد لها الاحكام ... المجتهد والعالم
لا يغنيه ان ينفر ... ما يتجدد من السنن المبتداة والناسخة وكذلك الامصار المتابعة لعصر النبي قبل استقرار السنن وانتشارها ... ان يكون في ... فيها
من الطوائف من السنن ما لم يبلغها قوله لا نسلم ان كل ثلثة فرقة قلنا الفرقة ... من فرق او من ... القطعة من ... وكل شيء حصلت فيه التفرقة او التفريق كان
فرقة لان كل جزء حصل فيه الفصل او التقطيع قطعة والفرقة لغة حقيقة في كل واحد من الاشخاص وخصصناها في الاية بالثلثة ... الطائفة منها
فيبقى ... الثلثة ... الشافعية ... لانهم ... ان كانوا ... الشخص ...
وما نقل الاجماع على عدم ... يخرج من كل فرقة طائفة ... فيبقى ... الباقي ... مجموع الطوائف ... التواتر قلنا لا يجوز

ارادة الجموع لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى المواضع بعد الكون فيها ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة فلا يمكن رجوع
كل طائفة الى كل الفرقة بل الى فرقة الخاصة ... فاما مجموع الطوائف بمجموع القوم فيوزع البعض على البعض وقوله ... ان كان عاميا
قلنا العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل قبل العلم بجوازه من جهة المفتي ومن علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى واما المجتهد فان كان خبر الواحد
حجة فالمطلوب والا لم يجب عليه التوقف للتحصيل صلاحيته لمنع ما ليس بدليل ... على جواز فعله قوله يحتمل التفقه في الاصول قلنا مفهوم التفقه
في العادة التفقه في الفروع ولان المراد بالاصول ان كان اصول مسائل الكلام كالتوحيد والعدل فانه لا يجوز ... من ترك النظر فلا يحتاج في الحذر من
تركها الا السفر وان كان اصول الشريعة كالصلوات الخمس وهو يثبت بالاحاد وانبياء الشريعة فان الواصلوا اخبرا اهل البيت بايجاب النبي الصلوات الخمس
لزمتهم فيكون من الفروع الا ان يتفقهوا على ما جرى الامر عليه اهل قبلي القبلة قوله وجوب الانذار لا يستلزم وجوب القبول قلنا لا يستدل على
القبول بوجوب الانذار بل بقوله لعلهم يحذرون وذلك اما معه بالحذر او اباحة له وايهما كان بطل مذهب الخصم اذ الحذر انما يكون بالرجوع الى مقتضى
الخبر قوله لم يجب الحذر الا بالنص المجمع عليه قلنا فائدته انما يجوز ... التفقه ... مقتضى الاية الحذر عند انذاره ولاجله
فيكون ... والامر ظاهر والخبر والمعلوم متساويا في الظن فان اوجب الحذر عند احدهما وجب عند الاخر وميل النفس واصل ممتنع في حقه تعالى لكن
الطلب المساوي لمعنى الترجيح ثابت وهو المعنى المجازي هنا الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه
وصفان ذاتي هو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح
الاول للعلية والا لوجب الاسناد اليه لان التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل
قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال ولان
الامر بالتثبت مشروط بكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط عدم عند عدم الشرط فاذا جاء غير الفاسق لم يجب التثبت بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو
محال المناسبة ولان سبب نزولها ان النبي بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق الى البصرة فاقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبره بان القوم
بعثوا اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فهم النبي على غزوهم وقتلهم وذلك حكم شرعي اراد النبي العمل فيه بخبر الواحد ولو لم يكن جائزا لما اراده ولانكره الله
تعالى عليه وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالاعلى على الادنى وهو
وان بعد لكنه محتمل والرواية مجهولة ... لا يفعل شيئا الا بوحي الهي واما ثانيا فلانه خبر واحد لا يستدل به في المسائل الاصولية واما
ثالثا فلانه قد روى انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا
اذانهم وصلواتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد فراى ما اعجبه فرجع الى النبي واخبره بذلك ولان مفهوم المخالفة ضعيف والاية انما تدل على المطلوب من حيث
المفهوم لا المنطوق الثالث قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والخبر يجب ان ... الرسول شاهد على الناس ولا يجوز ان يجعل الله تعالى
شاهدا فهو غير مقبول القول واعترض بان الاية خطاب مع الامة لا مع الاحاد فلا يكون حجة في المتنازع الرابع قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى توعد على كتمان الهدى فيجب اظهاره وما يسمعه الواحد من النبي من الهدى فيجب اظهاره فلو لم يجب قبول قوله لكان كعدمه فلا
يجب اظهاره اعترض باحتمال ارادة من يقوم الحجة به وارادة ما دون ذلك وبتقدير الثاني يحتمل ان يكون المراد بما انزل من البينات والهدى الكتاب
العزيز وهو الظاهر لتبادره الى الفهم وبتقدير ارادة كلما انزل حتى السنة فغاية التهديد على كتمانه ذلك الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول
على ما سمعه ولا يدل على وجوب القبول على من سمعه على لسان الاحاد فانه بمقتضى الاية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان لم يجب على السامع قبوله
فيكون الفائدة وجوب الاظهار على كل واحد ليتالف من المجموع خبر التواتر الخامس قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب
ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لم يكن السؤال واجبا اعترض
بمنع جعل فاسئلوا امرا ومعه يمنع انه للوجوب ومعه يحتمل ارادة الافتاء ويحتمل ان يكون المراد من السؤال الطلب العلم بالخبر عنه وهو الظاهر لانه اوجب
السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا مع حصول الخبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن
وهو يدل على ان العمل بخبر الواحد غير واجب اذ لو قال بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال من غيره وان كان المطلوب انما هو حصول العلم من السؤال لكان
انما يتم بخبر التواتر السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب والخبر
عن الرسول قائم بالقسط شاهد لله فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون واجبا ان لو كان القبول واجبا والا لكان وجوب الشهادة كعدمها اعترض
بان الشهادة لله والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به اما لا يجوز فلا يكون قياما بالقسط ولا شهادة لله فيتوقف العمل بالاية على ...

قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وانه شاهد بالحق وقام بالقسط وشهادته لله يتوقف على قبول خبره وجواز العمل به وهو دور وفيه نظر فان المنع من قيامه
بالقسط وشهادته متوقف على قبول خبره ولا على صدقه ونقله ما قال الرسول ان السابع قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فيتحقق ظاهرا بيان
جميع ما انزل اليه في جميع من عاصره وصدق بيان بعضه فلو وجب عليه ان يبين لكل ذلك على سبيل التواتر الخبر بنقله كانت الاخبار باجمعها منقولة بالتواتر الآن بيانه ان
بعض السامعين للخبر بنقله دون بعض وذلك يجب بغية السلف وجوازكون شرايع لم ينقلها بعضهم ولا يجوز ان يكون كل ما نقل باخبار الاحاد لم ينقله النبي صلى الله عليه وآله
لانه يستحيل عادة ان يكون هذه الاخبار على كثرتها احاد ويجوز ان يتمض عبارات تختص من عاصر النبي صلى الله عليه وآله لان اكثرها خطاب لاهل عصره ولمن ياتي بعده فثبت
انه ما اوجب عليه ان يبين بعض شرعه لا بتواتر الخبر بنقله وان كان بيانا لمن بعده فهو يتضمن وجوب العمل به على من بعدهم واعترضه ابو الحسين بامكان كذب
بعض اخبار الاحاد وبعضها اداها النبي صلى الله عليه وآله الى من يتواتر الخبر بنقله لكن بعضهم بنقله دون بعض فاخطاء بعضهم وهو يمكن ويكون لزوم ذلك لتاخر وطالب بتواتر
الخبر الينا الثامن السنة المتواترة دلت على قبول خبر الواحد فانه صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام مع ان كل واحد منهم ليس بحد التواتر اعترضه
ابو الحسين بجواز الوافقة وهو انه عليه السلام انما كان يبعثهم للفتوى لا للرواية فان القبائل الذين انفذ اليهم في ابتداء الاسلام قل ان يكون فيهم من كان يعلم فالحكم
الالاف اشد من حاجتهم الى الرواية التاسع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابة عمل به ولم ينكر احد عليه فكان اجماعا بيان الاول ان ابا بكر
احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد فعلمنا انه اصل مقرر عندهم ولان الصحابة رجعوا الى اخبار الاحاد في قضايا كثيرة
كرجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة فاخبره بان النبي صلى الله عليه وآله قضى بذلك فقضى به وجعل عمر في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روى له ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشر رجع عن رايه وقال في الجنين
رحم الله امرءا سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان الرسول صلى الله عليه وآله قضى فيه بغرة فقال عمر لولم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان
لا يرى توريث المراة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه صلى الله عليه وآله كتب اليه ان ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما الذي
اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف ان الرسول صلى الله عليه وآله قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى قول فريعة بنت مالك اخت
ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وآله استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للتعزية
فاخذ عثمان بروايتها في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها وكان علي عليه السلام يحلف الراوي
وقبل رواية ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي ورجع الجماعة الى قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين وقال الربوا الى خبر ابي سعيد وقال ابن عمر كنا نخابر
اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عن المخابرة وقال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتانا آت فقال حرمت
الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها فعمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب
الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى
بني اسرائيل وباع معوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي صلى الله عليه وآله ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني
من معوية اخبره عن الرسول صلى الله عليه وآله وهو يخبرني عن رايه لا ساكنتك ارضا ابدا والاخبار في ذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وهو العمل
بمقتضى الخبر متواتر وانما قلنا انهم عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله او اجتهاد لان
العادة بان الجمع العظيم اذا اشتد اهتمامهم بشيء حصل فيه لبس ثم زال اللبس بدليل سمعوه واستنبطوه اظهروه واستبشروا بالظفر به ويتعجبون من ذهابهم عنه ولان
علم مضمون الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم الاظهار المستند حذرا من التلبيس ولان ابا بكر طلب من المغيرة شاهدا معه في الجدة فهو يدل
على انه كان يرى الحكم بروايتهما فان عمر وطلب من الجنين لولا هذه الرواية لقضينا فيه بغيره وغير ذلك فان قيل يمنع عمل بعض الصحابة على وفق الخبر ودعوى الضرورة ممنوعة
فان المرتضى الضرورة فيما اشتراكهما مع الاشتراك في طريقهما والامامية وكل مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من مشايخ المتكلمين في العلم بهم فيما ادعوا فيه الضرورة
مع اختلاطهم باهل الاخبار وتحقيقهم فيه عند انتفاء العمل والظن ولا يمكن تكذيبهم بالمعارضة بالمثل والاستدلال ضعيف لان الروايات التي ذكرتموها او ابطلت المائة
المانعين من خبر بالمقصد التواتر ولا يفيد العلم فيرجع الكلام الى اثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة الروايات لكن يمنع العمل بتلك الاخبار لجواز ان يعلموا بها لدليل
من الادلة ويجب ذكر المستند وان كان ظاهرا لكن الفعل بوجوبه ممنوع والمسالة قطعية فلا تبنى على الظن سلمنا لكن يمنع عدم الانكار فان النبي صلى الله عليه وآله منع من
خبر ذي اليدين الى ان شهد له ابو بكر وعمر ورد ابو بكر خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان اخبره محمد بن مسلمة ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول
الله صلى الله عليه وآله في رد الحكم بن ابي العاص حين طالباه من شهد معه ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس ورد علي عليه السلام خبر
ابي سنان الاشجعي وظهر منه تحليف الرواة ورد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنع عمر ابا هريرة من الرواية سلمنا لكن السكوت انما يدل على الاجماع

لو رضي من الرعي وهو ممنوع سلمنا لكن الاجماع ليس على قبول كل الاخبار بل على البعض ولا يلزم التعميم لاحتمال ان يامر الله تعالى بقبول نوع منها دون الباقي ولما
لم ينقل ذلك النوع المجمع عليه لم يعرف فلا نوع الا ويحتمل انه هو المجمع عليه او لا فيجب التوقف في الكل سلمنا لكن لا يلزم من عمل الصحابة العمل به منا
لنا والفرق ان الصحابي شاهد الرسول صلى الله عليه وآله وعرف مجاري كلامه ومناهج امره واشاراته وعرف احوال الرواة وهو العدل الذي عدلهم وما يوجب العدالة
من الافعال ويفيدها فيكون ظنهم بصدق الراوي اقوى من ظن من لم يشاهد النبي صلى الله عليه وآله ولا عرف احوال الرواة الا بالروايات المتباعدة والوسايط الكثيرة ولا يلزم
الاجماع على قبوله عند الظن القوي الاجماع على قبوله عند الظن الضعيف لا يقال انما قلنا بقبول نوع قال بقبول الجميع لان الفرق لهذه الحجة تنفع في زمن التابعين
فقد تقدم في باب الاجماع تعذر العلم به لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق والغرب والجواب النقل المتواتر حصل عن ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة و
تمسكه بقوله الائمة من قريش وقول المرتضى ان النظام والمعتزلة والقاساني والامامية يكرون العمل والظن ممنوع والنظام لم ينكر ذلك بل قال اجماع
الصحابة ليس بحجة وكذا سائر شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخباريون منهم مع ان كثرتهم في قديم الزمان ما كانت الامامية لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم وما ادعاه الضرورة والعمل بتلك الاخبار ظاهر للضرورة الحاصلة بان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عملوا بشيء
يعلم انه هو الدليل وكونه شيئا اخر هو الدليل حقيقة فانه يستحيل اتفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ويعرف ذلك الوهم الباطل وقد اطلق اكثر الصحابة من رد
خبر الواحد قلنا الذين نقلت عنهم الرد نقلنا عنهم القبول والتوفيق قبول الخبر مع شرائط مخصوصة ورده لا معها ولان الروايات التي ذكرتموها التي تضمنت
قبول خبر الاثنين والثلثة وهو المطلوب لانه لم يخرج بذلك عن الاحاد العاشر الاجماع على قبول الخبر الذي لا يعلم صحته في الفتوى والشهادة فكذا في الرواية بجامع
تحصيل المصالح المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال
به وهو دقيق يغلط فيه الاكثر والرواية يحتاج الى السماع فهو احد اجزاء الفتوى فهي اولى بالقبول لا يقال الا انه قياس في تثبيت السمعي ثم الفرق ان العمل بخبر الواحد
يقتضي صيرورته دليلا للحكم شرعيا في حق الكل فالشهادة والفتوى ليس كذلك لانا لا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ في حق الواحد تجويزه في حق الكل ولان
العمل بالفتوى ضروري ومعادا لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا الشهادة ضرورية في الشرع ليتميز الحق عن الباطل من الباطل اما العمل بخبر الواحد فغير
ضروري في الرجوع الى البراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة جواز العمل به عند عدمها لانا نقول انه هو قياس ظني
والفرق الاول ملغى لشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن والثاني ضعيف لعدم الضرورة في الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة
الاصلية الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر بان الرسول صلى الله عليه وآله امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفة الامر سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل ظن باستحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون ودفع الضرر المظنون واجب فيجب العمل به لانه لا يمكن العمل بالمرجوح
لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما والا لزم اجتماع النقيضين الثاني عشر احتج ابو الحسين وجماعة من المعتزلة ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز
ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك الا سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب
التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة ان لم نشرب دواء معينا او لا نقوم من تحت حائط مستهدم فقد ظننا تفصيلا
لما علمناه جملة من وجوب التحرز من المضار وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دون انه معها وجودا وعدما فهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات
فوجب العمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله فيما يخبرنا به من مصالحنا وجوب دفع المضار عنا فاذا ظننا بخبر الواحد ان النبي صلى الله عليه وآله قد دعانا الى الانقياد
لامر يفعل اخبرانه مصلحة وخلافه مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به واعترضه ابو الحسين نفسه بانه وجب قبول الخبر في العقليات لانا
يغلب على الظن وصول المضرة اليه لو قبلناه بل يغلب على الظن وصول المضرة اليه لو قبلناه بل يغلب على الظن وصولها ان لم يقبله وليس كذا الشرعيات لانه لا
يغلب على ظننا وصول المضرة ان لم يعمل بخبر الواحد بل لا نامن ان لو اخذنا المعتبد لنا ان اخذ باخبر الواحد واجاب بانه كما امنا في خبر مظنون الصدق لا نامن ولما ظنه
وخبر من هو سبيله في الشرعيات يساوي خبر من في العقليات لانه وارد بتفصيل الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله وذلك يقتضي ان يغلب على ظننا وصول المضرة الينا اذا لم نقبل
خبره وبقي منا من مؤاخذة المتعمد اذا امتثلناه واعترض قاضي القضاة على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقليات والمعاملات بان المعاملات مبنية
على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فانا لا نامن كون ما اخبرنا به من ان يكون مفسدا ما اخبرنا به مفسدة واجاب ابو الحسين بان قوله المعاملات مبنية
على غالب الظن هو الحكم الذي طلبناه وشابه خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات فلا ينبغي ان يفرق بينهما بذلك لانا نكون قد فرقنا بين المسئلتين
بنفس الحكم والمصالح وان كانت معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع ها معتبرة في العقليات والمعاملات لانا انما نختص بانفعالها عن المنافع ونتحرز
من المضار كما انا نتعبد بالشرايع تحصيل المصالح ولاجلها وجبت فاذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب الخبر كذا في الشرعيات

فيه الاستدلال بدفع الضرر المظنون على حجية خبر الواحد

الظن بصدق المخبر في الشرعيات ولوجهان انه لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذبه بالخبر فيكون ما امرنا به مفسدة جاز ان لا يقبل خبر الواحد في العقليات
لجواز كذبه بالخبر فلحقنا المضرة وانه يلهم على ان حقوله لا يامن ان يكون المخبر كاذبا فيكون ما يلحقه فعلى لا مفسدة لنفي المنع من دفع الضرر بقبول خبره لان ظن
ما لا يامن من كونه مفسدة قبيح ولعدم اجزامية قاضي القضاة بان العمل على غالب الظن في مضار الدنيا هو الاصل العمل على العلم بدفع المضار لان امور الدنيا
المستقبلة غير معلومة وانما هي مظنونة ولا يمكن ان يقال الامور الدينية المظنونة في الاصل لامور الدين المعلومة قال ابو الحسين انه فرق لا يؤثر في وجه الحجة
الذي ذكرناه لانه لا يجب ايضا اشبه الظن لامور الدين الظن لامور الدنيا في وجوب العمل عليها ان تشبها في كل وجه بل لا يمنع ان يجب العمل عليهما ويكون
العمل على الظن في الدنيا اصلا وللعمل على العلم في امور الدنيا وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل على العلم في امور الدين اصلا بنفسه الثالث عشر
صدق الواحد بخبره ممكن فلو لم يعمل به كنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط اعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا
فلم قلتم لوجوب العمل به والاحتياط على الاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في
الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الظن له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية
قول الشاهد والمفتي انما تفيد الظن صدقه بمخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية
بالنظر الى شخص خاص العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به
لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع واعترض بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا
يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فهو دون ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم اثبات الحكم الشرعي النفي فالحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه
نظر فان المعتزلة منعوا من خلو واقعة من الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا بعد في جعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي
ذلك الحكم وان مدركه شرعي ويشتمل على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملته الاباحة وله مدرك شرعي من جملته البراءة الاصلية الخامس
عشر لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر والتالي باطل بالاجماع ولقوله تعالى لتبين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لا
طريق الى تعريفنا اهل العصر الا المشافهة او الرسل والمشافهة متعذرة ونحو الحجة والرسالة اما بالتواتر او الاحاد والاول متعذر في حق الكل فتعين الثاني
فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق اعترض بانه انما يتم ذلك ان لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا وانما كل من في
عصره مكلف بما … بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يتمكن من ابلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكذا الحال في احد من الاحكام التي … بالارسال به الرسول
انا علمه … مع علمه … لهذا فان الموجودين في البلاد البعيدة والجزائر المنقطعة ولا سبيل الى اعلامهم لم يكن النبي صلى الله عليه وآله مكلفا بتبليغهم ولا الواحد منهم كان مكلفا
بالمسائل به وليس بجيد لانه … مكلفا بالنسبة الى الكل المخاطبين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله … بعثت الى الاسود والاحمر ولانه …
وهو وجود اللطف المستند الى البعثة في حقهم وغير ذلك من الادلة فخبر الواحد طريق الى اثبات الحكم في الفروع والى وجوب البحث والنظر والطلب في الاصول احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وغير ذلك من الايات
الدالة على منع اتباع الظن والعمل به وذم الصائر اليه الثاني لو جاز ان يقول النبي صلى الله عليه وآله مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره جاز ان يقول مهما غلب على ظنكم صدق
المدعي للرسالة فاتبعوا شرعه واحكامه لانا في كلا الصورتين نكون عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله تعالى علينا العمل بالظن او ايجاب العقل علينا ذلك لكن
التالي باطل فكذا المقدم الثالث لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن الرابع الشرعيات مصالح والخبر الذي
يجوز كذبه لا يجوز التعويل عليه في تحصيل المصالح لانا لا نجوز ان يكون المصلحة في ذلك الفعل المظنون لانا نقول كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك
الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظنيا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يؤثر ظنا بمجرد التشهي في ذلك حتى يحسن من الله تعالى ان يقول
اطلقت لك ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة وهو معلوم البطلان واما الثاني فان لم يكن وصف المصلحة تابعا للظن جاز ان يكون بالظن فيكون الاقدام
في العمل بالظن اقداما في فعل ما لا يجوز فعله وهو باطل الخامس الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات او نحو المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون
الذي يجوز كذبه السادس العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر اخر مقابل له السابع قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد
تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد اخر والجواب عن الاول ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار على ذلك في مسائل الفروع واجمع
فانه مخصوص بالفتوى والشهادة والامور الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه لم يجز له تناوله وبه ينتقض الوجوه الباقية
ويمنع الملازمة في الثاني ولا جامع لم يذكر … الفرق … الرسالة … دليل صدق القطعي ممكن وهو ظهور المعجزة بخلاف خبر

الواحد يقتضي

الواحد فينتقض الثالث بالفتوى والشهادة ويفرق بان المطلوب في الاصول العلم دون الفروع ويمنع الملازمة في الرابع لانتفاء التكليف على تقدير استناد الاحكام
الى التشهي ومنع ابتناء الظن منه الخبر ولان الادلة في الترجيح يتوقف فيبقى الراجح ويمنع الحكم في الخامس فان اصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم
فينتقض بالفتوى والشهادة ويمنع الحكم في السادس فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك بظواهر الكتاب العزيز والسنة المتواترة
اذ لا دليل الا ويمكن نسخ حكمه وتخصيصه وعن السابع ان العمل بالرواية ليس تقليد الراوي بل المتبع عند سماعه الحكم انما لم يجز للعالم تقليد من مثله لاستوائهما
في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الاخر وكذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استند بمعرفة الراوي من الخبر ولذلك وجب
عليه تقليده فيما رواه **الفصل السادس** في شرائط الراوي وفيه مباحث **الاول** البلوغ لما بينا وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم انه ليس كل خبر يقبل بل ما اجتمع شرائطه
في الراوي والمخبر والراجع الى الراوي خمسة … واحد كونه بحيث يكون باعتقاد صدقه بالجملة على اعتقاد كذبه الاول العقل فلا عبرة برواية المجنون
والصبي غير المميز اجماعا الثاني البلوغ الثالث الاسلام الرابع العدالة الخامس الضبط ولا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول
العدل وربما كان كاذبا او غالطا ويحرم قبول الفاسق وقد يكون صادقا بل نعني بالقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به اذا عرفت هذا فنقول
الصبي المميز لا يقبل روايته لان الفاسق لا يقبل روايته فاولى ان لا يقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء التكليف في حقه ولانه
لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي ان لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل فلا يحصل الثقة بانضباطه وان كان مميزا
عرف انه غير مكلف وانه لا حرج له من الكذب فلا يحترز عنه لا يقال يقتدى بالصبي في احداثه مع كونه متطهرا حتى يصح الاقتداء به في الصلاة لانا نقول يمنع
الاقتداء به اولا سلمنا لكن صحة صلاة المأموم ليست مبنية على صحة صلاة الامام اذا ثبت هذا فنقول انما يعتبر البلوغ عند الاداء لا التحمل فلو كان صبيا وقت التحمل بالغا
عند الرواية وضبط ما سمعه طفلا قبلت روايته لوجوه الاول اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين ما تحملوه قبل
البلوغ او بعده وفيه نظر لان ترك الاستفصال … ان يكون بناء على الظن حال الراوي … المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبه جواز الرواية
مع الصغر حالة التحمل لا باعتبار جواز القبول الثاني اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا قبول الرواية لم يكن فيه فائدة وفيه نظر لجواز
ان يكون الفائدة التبرك الثالث اقدامه على الرواية حال البلوغ يدل على ضبطه الحديث الذي سمعه حالة الصغر الرابع الاجماع على قبول شهادته اذا تحملها
حالة الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم عاقل بالغ متحرز عن الكذب وفيه نظر للفرق بان شهادته لم تقبل حالة الصغر في بعض الاحكام
دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معروفين بخلاف الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع ولان الشهادة حق لادمي ويكون مضيقا ليسمع فيه شهادة
الصبيان بخلاف حق الله تعالى ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربعة شهود الخامس المقتضي موجود وهو حصول الظن برواية العدل والمانع لا يصلح للمانعية لان
ضابط القبول ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل **الثاني** الاسلام اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء
علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لا وان كان بعضهم يرى قبول شهادة الذمي على مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا كفرناه فهل تقبل
روايته ام لا الحق المنع وبه قال القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلت لنا وجوه الاول
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره الثاني قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا
ظالم وقبول روايته ركون اليه الثالث الرواية من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة فلا يليق بالكافر الرابع الكافر الاصلي لا يقبل روايته فكذا هذا بجامع الاشتراك
في الكفر الذي هو مظنة الكذب الخامس كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تناف وجهله بكفره ليس عذرا لانه
ضم الى الكفر جهلا آخر اعترض على الاول بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعلى الرابع بان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل
وقد فرق الشرع بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الالحاق وفيهما نظر لان الفسق يصدق على هذا لاتصافه بالاسلام وارتكابه اعظم الكبائر على انا
نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فنبه … الكفر …
العلية والامام لترك رواية المسلم الفاسق ويبقى الحكم … الاشتراك … الالحاق احتجوا بان المقتضي للعمل به قائم ولا معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضي فلان
اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا يقبل قوله
وذلك الكفر منتف هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاده حرمة الكذب والا لكان ثابتا في حق الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته وفي دينه من هيبة والاصل
عدمه وبالاولوية الفارق بين المقتضي والمانع وهو الكفر الاصلي والاصل عدم الفارق بل المقتضي هو الاسلام ويمنع اختصاص الكفر الاصلي بالمعارضة
لوجوبها في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم
كفر من يقول بقولهم وليس بجيد لانه ادعى الاجماع فهو باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة **الثالث** العدالة وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة

التقوى والمروءة وهي شرط قبول الرواية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فكونه فسقا اما ان يكون معلوما
او مظنونا فان كان معلوما لم يقبل روايته وبه قال القاضي ابو بكر وقال الشافعي يقبل لنا انه فاسق فيكون مردود الرواية قياسا على الباب انه جهل فسقه
وجهل فسقه فسق اخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية كان منعهما معا اولى احتج الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه
منتف فيجب العمل به والجواب لا نسلم ان الظن غير كاف لحصوله بخبر الفاسق والصبي بل لا بد له من ضابط معتبر في نظر الشرع وهو المستند الى ظن العدالة لا يقال
لو علم كونه فاسقا لاعتقاد الاقدام عليه على جراته على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم انا نقول انه وان لم يعلم لا يخرج عن كونه فاسقا فيجب التثبت عند خبره وان كان مظنونا
فتقبل روايته لحلف الشافعي قبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ واما قبول رواية اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية
لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واما المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده فانه لا يقبل روايته اجماعا لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا فيتنزل
بوقوعه بخبره **الرابع** في رواية المجهول اختلف الناس في المجهول حاله هل يقبل روايته ام لا فمذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء انه غير مقبول الرواية وهو
الحق بل لا بد فيه من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته او تزكية من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكتفى في قبول الرواية بالاسلام و
سلامته الظاهرة عن الفسق لنا وجوه الاول الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة
الظن هناك فيبقى المجهول على الاصل الثاني عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر المنع من قبول رواية الفاسق فيجب
ان يكون العلم بعدم الفسق شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط والمجهول حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم جواز
الرواية منه الثالث الدليل ينفي جواز العمل الا انا اتفقنا ان الراوي ليس بفاسق تزداد العلة به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل
بيانه الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فالعلم به شرط لان جهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان الفارق ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع
عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو ان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا
يلزم من مخالفة الدليل المعارض القوي مخالفته عند الضعيف الرابع انا اجمعنا على ان الصبي والرق والكفر والحد في القذف موانع من الشهادة اعتبر في قبول
الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة احتج الخصم بوجوه الاول ان الصحابة قبلوا رواية المجهول من خبر الاشجعي في المفوضة وكانوا
الراوي ورد خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت في باب الصحابة هل الرد يكون لجهلها السادس انه مجهول الحال
فيقبل اخباره في الرواية لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فانه ... شهادة المال ... شهادة العتق بان تم المجهول ... العقوبات وطريق
القدح في الرواية والشهادة واحد السابع اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة
من فوات الشرط ... لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه والجواب عن الاول ... ابلغ الظن
في الاصول فلان القوة والضعف تتفاوت باعتبار العدالة وهو تفاوت ضعفهما باعتبار القرائن والاحوال الوقائع فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا قويا
في واقعة وخبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا يبقى لو صح الجهالة اثر في ذلك واما الثاني فان الاية تدل على ان الفسق شرط التثبت فعليه لحال الفسق في نفس
الامر والا لم يتحقق ... انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو عدم الفسق والمجهول ليس هو معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت
واما الثالث فالامر في المثال واما الرابع فلان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك فلا يجوز الحاق الرواية بها فلا يجوز قياسها عليها واما الخامس
فمنع الاجماع ورد على خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اي غير متوقر ورد خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها
ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما السادس فان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول اولى
بخلاف الشهادة لوجوب زيادة الاحتياط فيها واما السابع المشترط في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقبول ضعيف لان بلوغ مرتبة
الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وقوعا من مرتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وهنا وجوه اخر الاول الاصل عدم
قبول قوله الا فيما قام الدليل عليه الثاني شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه الثالث ظهر من حاله
طلب العدالة والصدق والفقه فيمن كان ينفذه الى الاعمال واداء الرسالة احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق التثبت على الفسق و المعلق
على الشرط معدوم عند عدمه وما لم يعلم فسقه لم يجب التثبت الثاني قبول الصحابة قول العبيد والنسوان والاعراب لمعرفتهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق الثالث قبول رسول
الله صلى الله عليه وسلم شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم الرابع قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه
على طهارة والمتطهر الا في الخامس لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه فطول مدته في اسلامه
اولى بالقبول وقوله نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهرة والجواب عن الاول انه اوجب التثبت عند وجود الفسق وعند اشتباه حاله هل هو فاسق ام لا حتى

يعرف انه

يعرف انه هل يجتنب الفسق في قوله لم لا وعن الثاني بمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما يعلم من خبر الاشجعي وخبر فاطمة بنت قيس
وعن الثالث بمنع ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف من حال الاعرابي سوى الاسلام سلمناه لكن فيه نظر فانه في ابتداء الاسلام هو عدل لسقوط العقاب عنه بالكفر السابق عند اسلامه
وعدم تجدد ذنب منه وعن الرابع لا نسلم ان قبول قوله في هذه الاشياء يستلزم قبول قوله في الرواية والفرق علو منصب الرواية وان قبول الاخبار فيما ذكروه
مقبول مع ظهور الفسق بخلاف الرواية وعن الخامس انه حال اسلامه عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي منه خصوصا وهو في ابتداء الاسلام
شديد الحرص على امتثال الاوامر واجتناب النواهي وعن السادس انه ليس للعموم لاختصاصه بالفاسق والصبي والكافر والمنكر حتى احتاج الى اليمين ولانه [illegible]
فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس **الخامس** في طريق معرفة العدالة وهو امران الاختبار والتزكية الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له
من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه رادع من الكذب والاقدام على المعصية لا سيما اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس واصلها الخوف وهو غير
مشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب على الظن فيرجع الى اصل الايمان الذي يدل على الخوف دلالة ظاهرة ويحصل به الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا
عمل به بخلاف الضعيف ولهذا لم يكتف بشهادة اثنين بعد الواحد ومع المعاشرة والصحبة ومشاهدة الافعال البدنية يستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن
التعديل ومع مجرد الايمان ... في ذلك فانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق المؤمنين اكثر من عدد عدولهم اذا عرفت هذا فنقول لا يشترط في العدالة اجتناب
جميع المعاصي حتى الصغاير لتعذره بل اجتناب الكباير وبعض الصغاير وبعض المباحات اما الكباير ففي حديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الكباير تسع الشرك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في البيت الحرام وزاد ... في رواية على
ذلك اكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما بعض الصغاير فما يدل فعله على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباحات فما يدل
على نقص المروءة ودناءة الهمة كالاكل في الاسواق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح وما اشبه ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب فلا يحصل
ظن الصدق الثاني التزكية ولها مراتب اربع الاولى اعلاها الحكم بشهادته الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا فان لم يذكر السبب وكان
عارفا بشرائط العدالة كفى الثالثة ان يروي عنه وقد عرفنا انه لا يكون تعديلا الا اذا عرف اما بصريح قوله او بعادته انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل فيكون روايته
عنه تعديلا له والا فلا لان من عادة اكثرهم الرواية عن كل احد ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا فلا يكون ذلك ... لانه لا يجب على غيره العمل بل قال سمعت
فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية الرابع العمل بروايته فانه ان امكن حمله على
الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل اجماعا وان عرف يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لكان فاسقا وفيه نظر لاحتمال ان يعمل
برواية المسلم الذي لم يعلم فسقه ولا يشترط العدالة والمرتبة الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب واختلفوا فيما اذا اطلق التعديل واهمل السبب وهي
اخفض مرتبة من ذكر السبب للاختلاف فيه وللاتفاق في الاولى واختلفوا في الثالثة فقيل انه تعديل وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم **السادس** في احكام
التزكية والجرح وهي اربعة الاول اختلف الناس في انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما والا يكون الاطلاق لاختلاف الناس في سبب
الجرح فقد يجرح بما لا يكون جارحا ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لمسارعة الناس الى الثناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق
الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة
فلها سبب واحد وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا فلا معنى للسؤال والوجه ان المزكي
والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان
يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي فقال قوم العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة
لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانهما اخبار فلا يعتبر العدد فيهما كالرواية لا يقال ان العدد زيادة احتياط
فيكون اولى لانا نقول ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا الراوي لانهما نوع اخبار وهو
ممنوع ان عرف هذا فمن جعلهما ملحقين بالشهادة فيلزمه عدم قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقهما بالرواية جوز تزكيتهما كما تقبل روايتهما الثالث اذا
تعارض الجرح والتعديل فان لم يمكن التوفيق بان يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح قد يخفى عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه
المعدل ولا نفاه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع سبب يمكن معرفته كما لو اسند الجرح الى انه قتل فلانا مثلا يوم كذا فيقول المعدل اني رأيته بعد
ذلك حيا وهنا يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط وغير ذلك من المرجحات ولا يقدم تعديل المعدل اذا كان عدد الجارح [illegible]
بينهما خلافا لقوم لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد الرابع ترك الحكم بالشهادة ليس جرحا ولا قدحا في
الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في العقل والتكليف والاسلام والعدالة وتختص الشهادة بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورة والبصر والعدد

وانشاء العدالة فان للصبيان يروى وان ردت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند آخرين والانثى ان تروى وقيل لا تقبل شهادتها والاولى لا يقبل شهادته
[illegible] البصر مطلقا عند قوم وقبلت روايته عن الصحابة [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم [illegible] كالحضر وتلك العلة [illegible]
معارض ولا تقبل شهادة [illegible] لانه لم يات [illegible] الشهادة ولا يحصل الجرح [illegible] كلا
واحد [illegible] الى الاجتهاد وان كان [illegible] الاخر في الحكم لا في التحليف ولا بالتدليس [illegible] وكذب [illegible] انه ليته
وكذا [illegible] من [illegible] المعيرة لانه ليس يكذب بل من المعايب **السابع** في الضبط وهو من اعظم الشرائط في
الرواية فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب معناه او يبدل لفظا
بآخر او يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسهو عن الواسطة او يروي عن شخص فيسهو عنه ويرويه عن آخر [illegible] بان يكون
ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له ويعرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظ
[illegible] على ضبط [illegible] الاحاديث دون [illegible] فيما عرف ضبطه فيه [illegible] والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عادم
الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد ضبط الحديث حال سماعه [illegible] لانه لو
لم يكن قد ضبطه [illegible] الكذب والخطأ [illegible] ضبطه [illegible]
[illegible] اكثر الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته [illegible] عائشة [illegible] ابا هريرة [illegible]
قبلوا اخباره [illegible] الاصل فيه العدالة [illegible] والضبط [illegible] والنسيان [illegible] يوجب الشك في العدالة [illegible] في الاصل
[illegible] ابي هريرة [illegible] ضبطه [illegible] الاكثار
لا [illegible] الضبط الذي لا [illegible] الرواية [illegible] الظن بصدق الراوي وضبطه [illegible]
[illegible] الظن [illegible] الطهارة السابقة [illegible]
[illegible] **الثامن** في مسموعات الرواية الامور التي يجب ثبوتها [illegible]
الخبر [illegible] الاولى [illegible] او حدثه [illegible] قراءته [illegible] روايته والاخذ به الثاني ان يعلم
انه [illegible] الكتاب او حدثه به [illegible] روايته [illegible] الثالث ان يعلم انه [illegible] ولا
[illegible] انه سمعه او شك فلا يجوز له ان يروي [illegible] الرابع ان لا يذكر قراءته ولا سماعه [illegible]
[illegible] فقال الشافعي يجوز له الرواية [illegible] ابو يوسف [illegible] الصحابة [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] الرواة وان الظن [illegible] بالظن واجب وقال ابو حنيفة
لا يجوز لانه [illegible] **الفصل السابع** [illegible] انه شرط وليس كذلك وفيه مباحث **الاول** العدد [illegible] الى انه [illegible] الكثرة
فلا يقبل رواية الواحد العدل [illegible] الصحابة [illegible] رواية العدلين مطلقا [illegible]
انه لا [illegible] كالشهادة [illegible] خبر الواحد العدل [illegible] الواحد العدل [illegible] فيكون واجبا
ولانا [illegible] المقداد وابو بكر على [illegible] عبد الرحمن بن [illegible] والصحابة على [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] رافع بن خديج [illegible] ابو بكر وعمر الثاني
[illegible] الصحابة [illegible] ابو بكر وعمر [illegible] عثمان [illegible] الحكم ابن ابي العاص ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة [illegible] محمد بن مسلمة [illegible] ابي موسى
[illegible] ابو سعيد الخدري الثالث لا [illegible] الشهادة [illegible] الرواية [illegible] والشهادة [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] الرابع الدليل [illegible] الظن [illegible] الظن لا يغني من الحق شيئا [illegible] لقوة الظن [illegible]
[illegible] الشهادة [illegible] الواحد [illegible] ابو بكر [illegible]
[illegible] الرواية [illegible]
[illegible] شهادة [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] ليس شرطا [illegible] الرواية [illegible] والشهادة [illegible] الرواية [illegible] والذكورة والبصر [illegible] الرابع ان الله تعالى

امر بالتمسك

امر بالتمسك بخبر الواحد فيكون التمسك به معلوما [illegible] **الثاني** في عدم تكذيب الاصل [illegible] الحنفية الى انه
الاصل انه لم يقبل الحديث [illegible] رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب [illegible] وهو رواية احمد والوجه ان يقول الفرع ان كان [illegible] الرواية وكان
[illegible] الفرع [illegible] الاصل وهو [illegible] الحديث [illegible] بالفساد
[illegible] الرواية سواء قال الاصل [illegible] الامين [illegible]
وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل [illegible] ربيعة [illegible] عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه
عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال ربيعة [illegible] حدثني ربيعة عني [illegible]
وان [illegible] الفرع [illegible] الاصل [illegible] الرواية [illegible] الظن [illegible]
العمل [illegible] الاصل [illegible] الرواية لانه المقتضي موجود ولا معارض والمناسبات [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الخبر الواحد [illegible] معارضة التكذيب [illegible]
الظن [illegible] على الاصل [illegible] الرواية [illegible] الشهادة ولانه [illegible] الحاكم [illegible]
عن الاصل [illegible] الثاني ان الشهادة اضيق [illegible] الثالث [illegible] وهو قول مالك واحمد وابي يوسف [illegible] الشافعي **الثالث** [illegible]
فقه الراوي [illegible] اكثر الحنفية الى انه لا يشترط كون الراوي فقيها [illegible] القياس [illegible] ابو حنيفة [illegible]
اذا خالف روايته القياس [illegible] الفاسق [illegible] الفاسق [illegible]
عالما [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] القياس الثالث خبر الواحد [illegible] الصدق [illegible] العمل بالظن [illegible]
الدليل [illegible] خبر الواحد [illegible] الراوي [illegible] مخالفة القياس والاصابة [illegible]
[illegible] وانه لو جرى حديث [illegible]
المنافق [illegible] الفقيه [illegible] والعامي [illegible] الاستغراق [illegible] وجوب العمل بخبر الواحد [illegible]
صحة الخبر [illegible] الاستغراق [illegible]
[illegible] الخبر [illegible] القرآن
ولا يشترط الذكورة فان الصحابة [illegible] عائشة وغيرها من النساء ولا الحرية فان العبد [illegible] مع العدالة [illegible] الرواية ولا البصر فقد قبل
الصحابة رواية الاعمى [illegible] الرواية [illegible]
[illegible] الراوي [illegible] حديث الرسول
[illegible] الكذب [illegible] روايته [illegible]
لا [illegible] الظن مع عدم المعارض ولا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب [illegible] روايته [illegible] السالم عن معارض
[illegible] **الرابع**
في حكم الخبر [illegible] اعلم ان المعارض للخبر اما دليل قطعي او ظني فالاول [illegible] عدم دليل قطعي [illegible] والمعارض اما بان ينفي ما
اثبته الآخر [illegible] وقت ومكان معينين على وجه معين [illegible] ما اثبته الآخر [illegible]
[illegible] بان يوجب علينا صلاة في مكان معين ووقت معين [illegible] صلاة اخرى [illegible] المعارض القطعي [illegible] الخبر التأويل
ولو على ابعد الوجوه [illegible] الاحكام [illegible]
او على التقدير [illegible] الشارع [illegible] الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
[illegible] الله تعالى [illegible] بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع [illegible] الا بالادلة القطعية
لكن الاجماع [illegible] التأويل [illegible] القطعي [illegible]
[illegible] الثلاثة [illegible] خبر الواحد [illegible] على خبر الواحد واما المعارض الظني فان كان
خبر [illegible] **الخامس** في الخبر المعارض بالقياس اعلم ان اكثر [illegible]

العمل بالقياس مطلقا وهو لا لان اجماع معهم لوجوب العمل بالخبر وان عارضه القياس لانه لا يصلح للمانعية وعند الحنفيين من علل نادعونهم جواز العمل بالقياس اذا نقص
علته وعند آخرين العمل به مطلقا والنزاع بين هؤلاء فنقول خبر الواحد والقياس اذا تعارضا فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص به اما الخبر فظاهر واما القياس
فعند من يجوز تخصيص العلة يجمع بينهما ومن منع كان حكم الخبر المخصص للقياس كالمنافي له وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه ما ولا اقتضى احدهما تخصيص الاخر
لتنافيهما بالكلية وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر فاصل ذلك القياس ان ثبت بدليل الخبر قدم الخبر وان كان قد ثبت بغيره فالقياس يستدعي ثبوت
حكم الاصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع فان كان كل من الثلاثة قطعيا قدم القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد
الظن ومفيد القطع مقدم على مفيد الظن وان كان كل من الثلاثة ظنيا قدم الخبر لان الظن اذا قل كان اولى بالاعتبار وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا فقد
اختلفوا فقال الشافعي واحمد والكرخي وجماعة من الفقهاء يقدم خبر الواحد على القياس وقال اصحاب مالك
يقدم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو الحسين العلة ان
كانت منصوصة بنص قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون وان لم يكن مقطوعا به وكان حكمها في
الاصل مقطوعا به قدم الخبر لاستواء النصين في الظن واختصاص الخبر بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فان دلالته على
الحكم بواسطة وان كان حكمها ثابتا قطعا فهو موضع اجتهاد وان كانت مستنبطة فحكم الاصل ان ثبت بخبر تعين العمل بالخبر وان ثبت بقاطع فهو موضع
الخلاف بين الناس واختياره انه موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم متى الخبر ان كان قطعيا فعلة الاصل ان كانت منصوصة ساوى دليلها
الخبر فالخبر اولى لدلالته على الحكم من غير واسطة وان كان مرجحا فكذلك وان كان راجحا فوجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى وان كان ظنيا فالوقف
وان كانت مستنبطة فالخبر مقدم لوجوه الاول المنصوص لان معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله ﷺ قال
فان لم تجد قال اجتهد رأيي أخر العمل بالقياس عن السنة والنبي ﷺ اقره على ذلك وفيه نظر لامكان حمل الاجتهاد على استنباط الفروع من الاصول وادراج الجزئيات
تحت العموم لا القياس او يحمل السنة على المتواتر او ما سمعه من رسول الله ﷺ الثاني الاجماع على تقديم الخبر في العمل لولا هذا لقضينا فيه برأينا اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا الثالث احتمال الخطأ في الخبر اقل لتوقفه على عدالة الراوي ودلالة اللفظ على الحكم وكونه حجة معمولا بها والقياس على هذه
ان كان اصله خبر واحد وان كان دليله قطعيا افتقر الى الاجتهاد في تعليل حكم الاصل والى الاستنباط وصحة صلاحية التعليل والى نفي المعارض في الاصل والى
وجوده في الفرع والى نفي المعارض في الفرع والى النظر في كونه حجة وهذه ستة فالخبر اولى اعترض بان تلك الخبر معارض بما اذا كانت العلة مقطوعا بها وبوجودها
في الفرع فالحق وقوع فان ابن عباس خالف رواية ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لمخالفته القياس وخالف
ابي هريرة في التوضي بما مسته النار للقياس وقال ما نتوضأ من طعام ومما مسته النار اكثر لتطرق الكذب الى الراوي وكفره وفسقه وخطائه وتطرق الاجمال
في المتن والتجوز والاضمار والنسخ وشيء منها لا يتأتى في القياس ولان القياس يخصص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فترك خبر الواحد به اولى
ولان الظن المستند الى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته
بغيره ولان خبر الواحد يحتمل الكذب والمجاز لمفسد يخرج عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب بتخصيص خبر معاذ وصورة لعن غيره وجدوى الخبر ليس بنقض
وابطال الدليل في صورة التخصيص وخبر ابن عباس خبر غسل اليدين ليس بالقياس بل لعدم امكان الامتثال ولهذا قال فكيف يصنع بالمهراس وكان حجرا عظيما
يجتمع فيه الماء لاجل الوضوء ولو اقتضى مثله لا يمكن فيه تمكن الامتثال لانه يغسل يده من الماء ثم يدخلها في المهراس لانا نقول ايه ان قياس الاصول يقتضي
غسل اليدين من حلال الاناء حتى يكون قد رده لذلك القياس ورد خبر التوضي بما مسته النار ليس بالقياس بل بما رواه انه ﷺ اكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضأ
ثم ذكر القياس بعد معارضته الخبر ومعاضدا لخبرانية واصل القياس اذا ثبت بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع وان ثبت بقطعي فتطرق الخطاء الى من
ظهر عدالته ابعد من تطرق الخطاء الى القياس فانه اجتهاد فيما ذكرناه من احتمال الخطاء في القياس لكونه مقابلا للكذب والكفر والفسق بل من الخطاء في
الاجتهاد لانه غير معاصر له بل هو ما عليه وتطرق التجوز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها في الكتاب والسنة
المتواترة فهو مقدم على القياس وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا الخبر الواحد ولان تخصيصه للكتاب ليس تقديما له بخلاف ما اذا تعارض خبر الواحد
من كل وجه فانه يكون مبطلا للخبر وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح لان تطرق الخطاء اليه اقوى من تطرقه الى الخبر الواحد وتكذيب الخبر ابطال
الخبر الا ان الخبر يرجع اسناده الى المعصوم والقياس مستند الى اجتهاد المجتهد ولو قال فقد ترقي الاجتهاد خرج عن كونه دليلا شرعيا فلم قلتم ان الخبر ولان القياس مفتقر
الى الخبر النص في حكم الاصل من كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شيء من القياس ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا بالعقد بعينه حتى صار متواترا بخلاف القياس
فانه لا ينتهي الى القطع بانضمام جنسه اليه **السادس** الخبر المعارض لعمل الاكثر كما روى عن النبي ﷺ عملا بخلافه موجب الخبر ترجح في الخبر انه لم يبلغه ولا يثبت

الناسخ يجوز

الناسخ يجواز ان يكون ذلك الحكم من حيث انه صدق فلا يتعلق العمل والخبر بعدم اتحاد الموضوع فلا ترد الخبر به وان ثبت الناسخ فان امكن تخصيص احدهما
بالاخر خص به وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل به وان لم يكونا متواترين رجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح من فعله ومقتضى الخبر وعمل اكثر
الامة بخلافه لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون قولهم حجة الا ان ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ في بعض الخبر لم يقتض
المنع من قبول الباقي اجماعا والحجوز المقتضي وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب والمخالفة في البعض لا يستلزم المخالفة في الباقي اما القدر
الذي خالفوه فيه فالاقوى عدم قبوله لان تطرق السهو والخطاء الى الجماعة ابعد من تطرقه الى الواحد وقيل بالوقف لمعارضة ان تطرق السهو الى
ما لم يسمعه انه سمعه ابعد من تطرقه الى ما سمعه انه لم يسمعه **البحث السابع** في عدم وجوب عرضه على الكتاب اذا روى خبر واحد لا يوجد في الكتاب وتكاملت شروط
صحته لم يجب عرضه على الكتاب وبه قال الشافعي لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب فلا يجب عرضه عليه وقال عيسى بن ابان يجب عرضه عليه
لقوله ﷺ اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه والتحقيق ان يقال ان كان الراوي في خبر يخالف الكتاب من كل وجه فهذا
يجب رده قطعا وان لم يكن بل من بعض الوجوه وامكن الجمع بان يكون مخصصا للعموم فهذا يجب قبوله ان جوزنا التخصيص به والا فلا وكذا ان يجب لم يحصل
منه المخالفة من وجه ما اذا عرفت هذا فاعلم ان الناسخ يجب تأخره عن المنسوخ فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع نسخ الكتاب به وان شك في
المقارنة وعدمها قال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن باخبار الاحاد ولم تسئل عن المقارنة وعدمها وفيه نظر لامكان اطلاعهم
فيما نقول بالمقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده عند عدمها والشك في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم عدم المقارنة
ولا يكفي الشك بل الظن نعم يمكن ان يقال تقدير التأخير يقتضي تكذيب الراوي لوجوب ان يبلغ الناسخ المتواتر حد التواتر والاصل عدمه فيتعين تقديره **البحث الثامن**
في معارضته عمل الراوي للخبر اذا كان مذهب الراوي يخالف روايته قال بعض الحنفية الراوي للحديث العالم اذا خصصه يرجع اليه لانه شاهد الرسول ﷺ فكان اعرف بمقاصده
ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وفيه نظر لانه يجوز لا تخصيصه قال الكرخي ظاهر الخبر
اولى وقال الشافعي ان كان تاويل الراوي يخالف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتملي الظاهر رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه
وجب الا انه علم من قصده النبي ﷺ وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير
اليه والا فلا ولكنا ان كان الحديث مجملا وبينه الراوي كان بيانه اطلع الشافعي به المشتغل وهو ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح
للمانعية لاحتمال رجوعه الى ما ظنه دليلا وليس كذلك فيجب العمل بمقتضى اللفظ لا يقال ظاهر دينه يقتضي رجوعه الى دليل لانا نقول النبي يمنع من تعمد الخطاء لا من سهوه
فلا دليل على نفي الغلط هنا **تنبيه** المجمل اذا حمله الراوي على احد محمليه تعين لان الظاهر من حال النبي ﷺ انه لا يتكلم بالمجمل لقصد التشريع وتعريف الاحكام من غير
ذكر قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والراوي الشاهد للحال اعرف بذلك من غيره والوجه عدم التعيين بل يجب على المجتهد النظر فان ظهر له وجه
يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال اتبعه والا فتعيين الراوي يصلح للترجيح فلو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فمذهب الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء الى
وجوب الحمل على الظاهر دون تاويل الراوي قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث **البحث التاسع** في نسبة المتن الى المعلوم وغيره مما
يعم البلوى به خبر الواحد ان اقتضى علما وكان في الادلة القاطعة ما يدل عليه جاز لامكان ان يكون ﷺ قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل القطعي
وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب رده سواء اقتضى علما اولا لانه لما قصر عن افادة العلم مع ورود التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان يكون الرسول ﷺ
اوجب العلم به على من شافهه دون غيره وان اقتضى عملا فلا سواء عمت البلوى به كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين بعد القيام
من النوم وخبر المقداد في المذي وغير ذلك ام لا وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
ولينذروا قومهم وهو عام فيما يعم به وغيره وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وغير ذلك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا الثاني خبر العدل
يفيد الظن فتعين العمل به وفيه نظر لان انفراده فيما يعم به البلوى يقابل ظن صدقه الثالث رجوع الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى فيه
وكذا رجوعهم الى اخبار الاحاد في احكام الحج والرضاع والتشهد في الصلوات ووجوب الوتر وقبل الحنفية الاحاد فيما اختلف الخصم بعموم البلوى ونحو ابو بكر خبر المغيرة
في الجدة وعمر خبر ابي موسى في الاستيذان ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا الثاني ما يعم به البلوى كمس الذكر فنقض الخارج من السبيلين مما يتكرر في كل وقت لاشخاص
البشر المنتشرين فلو كانت الطهارة ما ينتقض به لوجب على النبي ﷺ اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك الى ابطال صلوة
اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو ينافي شفقته على الخلق الثالث ان القرآن مما يعم به البلوى تواتر نقله وامتنع اثباته بخبر الواحد والجواب عن الاول انما يجب
ما قلتم لو لم يقبل فيه الا خبر المتواتر لكن قبلوا خبر الاثنين وعن الثاني انه انما يجب لو كان يتضمن علما واوجب العمل به على كل الامة اذا افتى به بشرط ان يبلغه فلا وكذا
لو كان مكلفا بالعمل بالظن لم يجب ابلاغه الى الجميع ولا يستلزم ذلك ابطال طهارة اكثر الناس لوصول الخبر الواحد الى الجميع ولو وجد ذلك فيما يعم به البلوى وجب في غيره

يجوز ان لا يصل الى من كلف به فان قلتم انه كلف العمل به بشرط ان يبلغه قلنا فمكه ايما يعم به البلوى واعلم ان السمعيات لو استقريناها وجدناها على اقسام
اربعة الاول القران ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتنى بالمبالغة في اشاعته لانه المعجزة الدالة على صدقه الثاني بيان الاسلام الخمس التي هي اركان الشريعة كالشهادتين
والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد اشاعه الرسول صلى الله عليه وسلم اشاعة اشترك في معرفته العام والخاص الثالث اصول المعاملات التي ليست ضرورية كاصل البيع والنكاح
والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة النقل عند العلماء وقامت بها الحجة القاطعة اما بالتواتر او بنقل احاد وشهد جميع مع سكوتهم
لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بها فمنهم متواتر في العلماء فيه الرابع تفاصيل هذه الاصول كمفسد الصلوة وغيرها ونواقض الطهارة وما يجب فيه الزكوة وشرائط
الصوم وجزئيات افعال الحج فمنه ما نقل بالاحاد ومنه ما شاع وذاع واشتهر ومنه ما تواتر **العاشر** في المرسل اختلف الناس في الخبر المرسل وصورته قول العدل الذي لم يلق
الرسول قال الرسول صلى الله عليه وسلم كذا او قول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كابي هاشم واتباعه وهو
قول محمد بن خالد من علماء الامامية وقال الشافعي لا يقبل الا على احدى الشرائط الاول ان يكون الذي ارسله مرة اسنده اخرى فيقبل مسنده الثاني ان يرسله هو ويسنده
غيره وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده الثالث ان يرسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر الرابع قول صحابي او فتوى اكثر العلماء الخامس ان يعلم انه لو نص لم ينص
الا على من يسوغ قبول خبره وقالوا وقبلوا مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هنا قال الحاجب فقول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحجة
ثبت به كثبوتها بالمتصل اعترض الحنفية بان قوله لا يقبل مرسل الراوي الا ان كان قد اسنده مرة مفيد لانه اذا اسنده قبل من حيث الاسناد ولا تاثير لارساله وقوله بعد
المرسل او اسنده غيره باطل لان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا انضم اليه حجة وقوله يقبل المرسل اذا ارسله ثقتان واختلف شيوخهما باطل لان ما ليس بحجة لا يصير حجة
اذا كان مانع كونه حجة من الانفراد ثابتا بانضمام الاجتماع وهو الجهل بعدالة الواسطة بخلاف الشاهد الواحد فان مانع قبول شهادته الوحدة فاذا انضم اليه شاهد
اخر زال المانع اجيب بان مقصود الشافعي شيء واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن صدق الخبر فاذا انضمت هذه الاشياء اليه حصل له بعض القوة فوجب
العمل به مع الظن المظنون ولهذا لم يعترض بالظن وقال عيسى بن ابان يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون من
عداهم ... واما القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء فقد وافقوا الشافعي ... الا اذا عرف انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير
من الامامية لنا ان عدالة الاصل مجهولة فلا يقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع
عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حالة لو ظهرت لفسقه ولو عينه
لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك اعظم من الضرر على خلاف الدليل
ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل فان قيل لا نسلم ان الراوي لا يروي الا عن عدل لكن روايته عن العدل لان الفرع مع عدالته لا يجيز
ان يخبر عن الرسول الا بما علمه ... وليس له ذلك الا مع علمه او ظنه انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم اذا لم يسو الطريق فهو الاحاديث وانما يحصل العلم والظن بانه
مقدم لو علم او ظن عدالة الاصل ولان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه الا اذا علم انه اوجب ذلك او طرحه وهذا يقتضي ظهور عدالة
الاصل فوجب قبول روايته والجواب لا نسلم ان العدل لا يروي عن غير العدل ولا منافاة بين عدالته وروايته عن غير العدل فكون روايته عنه ممكنة ولا يرجح احد
الطرفين الا بمرجح منفصل وقول الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بانه مسند الى الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وهو يقدح في عدالته فلا بد من حمله على
غير ظاهره وليس المراد انه علم انه قال الرسول اولى من ان يكون المراد سمعت انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه شيء فاذا لم يقل ذلك اول
كان فيه تسمحه حكاية يمنع ان يكون روايته يقتضي ايجاب شيء على الغير الا بعد ثبوت عدالة الاصل فلو بينتم كونه قصد الايجاب فهذه الرواية يجب على الغير لم
الدور ثم ينتقض ما ذكرتم بشاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل بما ذكرتم من انه لا يحل له ان يخبر الا وله ذلك واما ثم معه عدالة الاصل من انه لا يوجب على غيره
شيئا الا اذا علمه قائما فيه مع انه لا يقبل شهادته فكذا هنا الفرق ان الشهادة يتضمن اثبات حق على الغير والخبر يتضمن اثبات الحق مطلقا من دون تخصيص فيتطرق التهمة
هنا الا انا نقول ان تاكد الشهادة بما لا يتاكد به الرواية كالعدد ولان شهود الاصل لو رجعوا لضمنوا ويجب على الحاكم معرفتهم باعيانهم لا انتفاء الشهادة وان ترجحت
على الخبر لكون الخبر قد ترجح من وجه اخر وهو انه يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة فيجب فيه الاحتياط اكثر من المثبت للحق على مكلف واحد والمعتذر
بالرجوع ملزم بما الزمناه شاهد الاصل فيه الثاني جهالة عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفات وقد يتبين العكس ولو
كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره الثالث من شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي والمرسل
لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط الرابع لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى الخامس لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل
عصرنا بقول الانسان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع وفيه نظر لان الظن يقوى بقلة الرواة السادس الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني من لا
احصيهم عددا لم يقبل قوله والتواتر في الاحاد اولى اعترض على الثاني بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وكذا على الثالث وعلى الرابع بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على

الراوي حال

الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث الغير عنه ولا يتاتى هذه الفائدة مع الارسال ولانه مع التعيين يكون الظن للمجتهد الذي يبحث عنه بنفسه اقوى من الظن الحاصل بسبب
تعديل الراوي وعلى الخامس بمنع الاستلزام فان المرسل الخبر في زماننا اذا كان عدلا لم يكن به الحفاظ ... وعلى السادس انه التواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر
فان المراد بالوصف هنا وصف خاص به وهو العدالة المختصة به ولا شك في جهالة الوصف عند جهالة العين بخلاف الاوصاف العامة والفائدة في التعيين
حاصلة مع الارسال ... العدالة وهي حاصلة على تقدير الارسال والقوة والضعف لا تاثير لهما في اصل العمل المطلوب احتج الخصم بوجوه الاول
عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم ومفهوم قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان المرسل غير الفاسق وجب القبول والفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره الثاني الاجماع على قبول المرسل
قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعنا منه غير انا لا نكذب وقال ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من اصبح جنبا فلا صوم له وقال انما حدثنيه الفضل ولكن
محمد قال ثم ذكر انما اخبره به الفضل بن عباس وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم لا ربا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة
ثم ذكر انه اخبره به الفضل اخوه وتقبلوا ما رواه مع كثرتها وقد روي انه لم يرو عن الرسول صلى الله عليه وسلم اكثر من اربعة احاديث لصغر سنه وروى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وقد اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما وروى الحسن البصري حديثا
فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات تدل على انهم كانوا يقبلون المراسيل الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه
مرسلا كما اذا قال الراوي عن فلان فلم يقبل حتى يقال حدثنا او اخبرنا فتسقط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص الرابع الثقة اذا قال
رسول الله كذا اظهر الجزم فكان الظاهر انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله لانه لو ظن او شك ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله لحرم النقل الجازم لما
فيه من التلبيس على السامعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لكان عالما او ظانا بصدقه في خبره والجواب عن الاول ان العمومات خصت في الشهادة فكذا
في الرواية والجامع الاحتياط وعن الثاني بمنع الاجماع فقول البعض ليس بحجة وعلم الاخرين ليس امامه لان المسألة اجتهادية ولان الصحابي الذي راى النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ... ولا يلزم مثل العمل بالمرسل
وعن الثالث ان المقتضي للعمل بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي قال فلان عن فلان مع طول صحبته كان اماراته ظاهرة انه سمعه منه ومتى لم يعلم صحبته لم يقبل حديثه ومن
الرابع بالمنع من كونه تعديلا للملزوم من ان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لجرح فيه او توقف والراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون سكوته عن
الجرح تعديلا الا كان السكوت عن التعديل جرحا ونمنع عدم الجزم بالرواية عن الرسول مع تجويز كذب الاصل سلمنا لكن يمنع الجزم بان الراوي له ان يقول قال
الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حمل قوله على علم او ظن ان الرسول قال اولى من حمله على اني سمعت سلمنا انه تعديل لكن لا بد فيه من ذكر سبب العدالة فلو صرح انه سمعه من
عدل ثقة لم يلزم قبوله سلمنا قبول التعديل المطلق لكن هذا شخص يعرفه بعينه ولا يعرفه بفسق اما من لا يعرف عينه فلا يقبل لانه ربما لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع
عليه العدل اذا عرفت هذا فنقول متى عرف ان الراوي العدل بصريح خبره او بعادته انه لا يروي الا عن ثقة قبل مرسله وان لم يعرف ذلك لم يقبل **تذنيب**
الاول اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل اجماعا لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا مانع منه الارسال لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه
مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه نفسه وهو يعلم انه ثقة في الجملة وكذا اذا ارسله مرة واسنده هو اخرى الثاني اذا الحق الحديث بالنبي صلى الله عليه وسلم ووقفه غيره
على الصحابي فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى في وقت ... سماعه منه او يرويه
عن النبي صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك وظن انه ذكره عن نفسه الثالث لو اوصله بالنبي مرة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن
النبي صلى الله عليه وسلم مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا بالنبي صلى الله عليه وسلم فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه اما لو ارسله او اوقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله بعد
ذلك فانه يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه الرابع من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله
بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه فتركه له والحال هذه خيانة واختلف القائل بقبول
المرسل اذا اسنده كيف يقبله فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال
سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقال حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة الخامس
اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف به فان فعل ذلك لان من روى عنه لا يقبل حديثه كان فيه تزوير الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا للجرح
فيه قبل عند من يكتفي بظهور الاسلام في العدالة ومن يشترط الفحص عن العدالة بعد الاسلام لم يقبله لانه لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه
المرسل اما من قبل المرسل فانه ينبغي ان يقبله لان عدالة الراوي تقتضي انه لولا ثقته عنده لم يترك اسمه **الحادي عشر** في نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في انه
هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي بالمعنى فجوزه الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد والحسن البصري واكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين
والمجوزون شرطوا امورا ثلاثة الاول ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى الثاني ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان الثالث ان يكون الترجمة مساوية

للأصلي لكان والخفاء لان الخطاب قد يقع بالمحكم والمتشابه لحكمة خفية فلا يجوز تغييرهما ومنعها والمانعون يجوزون ابدال اللفظ بمرادفه ومساويه
في المعنى كابدال القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم وانما ذلك
فيما فهمه قطعا لا فيما فهم بنوع من الاستدلال الذي يختلف فيه الناظرون واتفقوا على منع الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ واما العالم الفارق
بين المحتمل وغيره والظاهر والاظهر والعام والاعم والوجه الجواز لنا وجوه الاول ان الصحابة نقلوا قصة واحدة ما تكون في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر
بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قوله وفيه نظر لانه حكاية حال فلعلهم عرفوا ان الراوي قصد نقل المعنى او انه مما لا يتعلق الحكم بلفظه الثاني يجوز شرح الشرع للعجم
بلسانهم وهو ابدال العربية بالعجمية فبالعربية اولى ومعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية وفيه نظر لان السامع للترجمة
يعلم ان المسموع ليس كلام النبي بل معناه الثالث روي عنه انه قال اذا اصبتم المعنى فلا بأس وفيه نظر اذ المراد نفي البأس في العمل بمقتضى ما دل عليه الحديث
لا النقل منه الرابع كان ابن مسعود اذا حدث قال قال رسول الله صلعم هكذا او نحوه وفيه نظر اذ الفرق واضح بين ما اذا اطلق او قال هكذا او نحوه فانه فيه
تصريح بنقل المعنى وان اللفظ منه الخامس نعلم قطعا ان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرروا عليه بل كما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجة اليه بعد مدة متطاولة وذلك
يوجب القطع بانهم لم ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى السادس اللفظ غير مقصود لذاته وانما المقصود المعنى واللفظ اداة في استفادته فلا فرق بين الاتيان له
باي لفظ اتفق احتج المخالف بوجوه الاول قوله صلعم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى من هو افقه منه
معناه ان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه غير الفقيه الذي رواه الثاني … على المتأخر يستخرج من فوائد الفاظ النبي صلعم
ما لم يسبقه المتقدم اليه … ان السامع لا يجب عليه يتنبه لفوائد اللفظ … ان يترجم عن اللفظ المبدل له … والتغيير فيهما
تفاوت لم يتفطن له الثالث لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلعم بلفظ من عنده لجاز للراوي عن الراوي تبديل لفظ الاصل بل هو اولى فان تبديل لفظ الراوي
اولى من تبديل لفظ الشارع ولو جاز ذلك لجاز للثالث الراوي عن الثاني وللرابع الراوي عن الثالث وهكذا الى ان يستلزم سقوط الكلام الاول بالكلية فانه
اذا انضم … المطابقة … الا الاتيان بلفظ بينه وبين الاول تفاوت ما وان قل فاذا تضاعف ذلك التفاوت اختل المعنى الاول بالكلية وانتفت
المناسبة بين كلام النبي صلعم وكلام الراوي الاخير والجواب … المعنى بتمامه … كما سمعه وان اختلفت الالفاظ ولهذا … الشاهد والمترجم
بالاداء كما سمعها … الحديث بعينه … بالفاظ مختلفة والمعنى واحد … نضر الله امرأ ورحم الله امرأ … ورب حامل فقه
لا فقه له … وهذه الالفاظ وان امكن ان يكون جميعها قول الرسول صلعم في اوقات مختلفة لكن الاغلب انه حديث واحد

الفصل الرابع في كيفية الفاظ

الفاظ الراوي وفيه مطلبان الاول في كيفية نقل الصحابي وفيه مسائل الاولى في معنى الصحابي قال الجماعة من الاشاعرة واحمد بن حنبل ان الصحابي من صحبه
من رأى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة … وان لم يختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وقال عمرو بن يحيى الصحابي من طالت صحبته
للنبي واخذ عنه العلم والنزاع لفظي والاقرب الاول لوجوه الاول الصاحب ماخوذ من الصحبة المشتركة بين القليل والكثير ولهذا يقبل التقسيم اليهما ومورد القسمة
مشترك بين الاقسام الثاني لو حلف انه لا يصحب فلانا حنث بالصحبة الثالث يصح ان يقال … صحب فلانا ساعة … العلم … ولولا شمول الصحبة
الجميع … الملازم … اصحاب الحديث الملازمين لدراسته …
لا يصحب فلانا … الاصل … فيصح ان يقال المزني صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة لما اخذا منه العلم
والرواية لا يصح ان … والجواب منع اشتراط … اسم الصاحب … وحده والاصل
… مطلق المصاحبة … وانما يطلق على من طالت صحبته فان …
نفي الصحبة … الاخذ العلم والرواية … الصحابة … عدالته مع امكان …
به … الثانية … ان يقول الصحابي سمعت رسول
الله صلعم يقول كذا … قال رسول الله صلعم … النقل عن الرسول صلعم …
يقول قال رسول الله … سمعه … والاكثر … الرسول … القاضي ابو بكر …
… الثالثة لو قال الصحابي امر رسول الله صلعم بكذا او نهى عن كذا …
… ان الناس قد اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي … سمعت رسول الله

يأمر بكذا او ينهى عن كذا فانه احتمال الاول وان انتفى عنه لكن الثاني متطرق اليه والاكثر على انه حجة لان الظاهر من حاله انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد
الرسول صلعم وان الظاهر من حال الصحابي مع معرفته وعدالته واطلاعه على اوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق فلا ينقل الا ما تحقق انه امر او
نهي من غير خلاف … التدليس ينقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا او نهيا وهو يقدح في عدالته وفيه نظر اذ لا يلزم
اشتراط العلم بمراد الرسول صلعم بل يكفي الظن … لو اطلق الراوي مع تجويز خلافه كان قد اوجب على السامع ما ليس بواجب وهو يقدح في عدالته فيستلزم الدور لانه
لا يمكن العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد النبي صلعم الا اذا علم انه حجة وانتم انما اثبتم كونه حجة بذلك فلزم الدور … فقول الراوي
امر رسول الله صلعم … الابد … او البعض وهل امر دائم او غير دائم … المتمسك به الا بانضمام قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة البحث
الثاني لو قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا اختلفوا فقال الشافعي وجماعة انه يفيد ان الرسول صلعم هو الامر وخالف
فيه الكرخي وجماعة … الاول … امرنا بكذا او نهينا … على امر نفسه
ولو قال من خدم السلطان امرنا بكذا … السلطان … دلالة الالفاظ تابعة للعرف والمقاصد فاذا …
المتكلم من لفظه شيئا … حمل عليه … الصحابي … الشرع … الولاة والحكام ولا يحمل على
امر الله تعالى … بالنسبة الى الصحابي وغيره … من قول الصحابي ولا على امر جملة الامة لان ذلك الصحابي منهم وهو لا يأمر نفسه وفيه نظر
لامكان حمله على امر … نسبته … الى الجميع لافتقاره … من الادلة القرآنية الى فكر … سلمنا لكن يجب على الصحابي
ان يكون مجتهدا … الى قول المفتي … الامة ولا يكون قوله شرعا …
لا … او يكون مجتهدا … وان لم ينضم الى قوله باقي الامة …
ولجاز ان يكون الامر ههنا مستندا الى الجميع … الكرخي بان … مترددا بين نسبة قوله الى الرسول صلعم والى غيره من قياس وشبهه … ذلك الى
القياس وغيره من الادلة … والقياس وانه امر باتباعه … يظهر لنا ذلك
القياس ولان قوله امرنا او نهينا … مطلق الامر والنهي لا الامر باتباع حكم القياس البحث الرابع اذا قال الصحابي من السنة كذا ذهب الاكثر الى انه محمول على
سنة رسول الله خلافا للكرخي للوجهين السابقين في المسألة الرابعة احتج الكرخي بوجهين الاول قوله صلعم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى
يوم القيامة … الثاني السنة ماخوذة من الاستنان وهو غير مختص بشخص دون اخر والجواب لا يمنع ذلك بحسب الوضع اللغوي لكن نحن نقول انه بحسب
عرف الشرع يختص بما قلناه ولو قال الصحابي عن النبي صلعم حمل على انه سمعه ظاهرا وقيل يحتمل انه اخبره اخر عن الرسول صلعم وهو لم يسمعه منه ولا ريب في تطرق
الاحتمال لكن الاول اظهر ولو قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وكقول ابراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير كان
حجة عند الاكثر على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين لان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون حجة لو كان ما
نقله مستندا الى فعل الجميع فان فعل البعض ليس حجة على البعض الاخر لا يقال لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لكان اجماعا ولما ساغ مخالفته … الاجتهاد
لانا نقول لا يسوغ الاجتهاد فيه لان اضافة ذلك الى الجميع امر ظني لا قطعي كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي صلعم لما
كان الطريق مظنونا ولو كان معلوما بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد … على التفصيل وهو انه ان قصد بهذا الكلام ان يعرفنا شرعا ولا يكون ذلك الا وقد كانوا
يفعلون … بعهد النبي صلعم مع علمه بذلك وانه صلعم لم ينكر عليهم … كونه شرعا … لكنه قال في وقت كان للاجتهاد فيه مجال فليس الا الحملة من
النبي صلعم

البحث الخامس في كيفية رواية غير الصحابي ومراتبه سبع الاول ان يقول الراوي حدثني فلان او اخبرني او سمعت فلانا فالسامع يجب عليه العمل بهذا الخبر
ثم الشيخ ان قصد اسماعه خاصة او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم جاز له ان يقول حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان وان لم يقصد اسماعه تفصيلا
ولا جملة كان له ان يقول سمعته يحدث عن فلان وليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني لانه لم يحدثه ولا اخبره هذا اذا قرأ الشيخ عليه وهو اعلى المراتب الثاني
ان يقرأ الراوي على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ علي او يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم فههنا يجب العمل بالخبر على السامع
وله ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا … والشهادة على البيع … البائع … كتاب البيع فيقول الامر كذلك … الثالث
ان يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه وكذا ان ظن انه خطه لان النبي صلعم كان يأمر بالكتابة وانفاذ الكتب وكذا الائمة
عليهم السلام لكن ليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث نعم يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه واقعة جاز ان يقول اخبرني و
قال اخبرني … الكتابة ما يدل على … الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه وسواء … لانه قد كتب
ما سمعه ثم يشكل فيه فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما يشك في روايته اجماعا ولهذا لو روى كتابا لم يعين

المحدثين فشك في حديث واحد منه من غير معين لم يجز له رواية شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه ولكن الو[رع] (روى)
عن جماعة حديثا او شك في روايته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك ثم لو غلب على
ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز نقليته ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه فلا
يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يجوز له الرواية والعمل به لغلبة الظن بصحته ولهذا كان احاد اصحاب رسول الله
ثم كانوا يحملون كتب الرسول عم الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على احاد الاخذ بها باخبار حاملها انها من كتاب الرسول عم
وان لم يكن فيها ما سمعه الحامل ولا المحمول اليها كما لا عمل بها بمجرد غلبة الظن ولا كذلك في الشهادة لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية
وفيه نظر لانا نمنع العمل بمجرد الكتب المنفذة بل باعتبار ابلاغ الرسل التي نفذت الكتب معهم وعلى هذا الوجه قال عامة من عدول المحدثين من كتاب من كتب
الحديث انه صحيح والحكم بجواز الاخذ به والخلاف فيه مما لو ظن انه روي مع الاتفاق هنا على انه لا يجوز روايته عنه ما لم يغلب على الظن الرواية عنه الرابع
يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير براسه او باصبعه فالاشارة هنا اعرف منها الحكم بالثبوت كما في العبارة في وجوب العمل لكن لا يجوز ان يقول حدثني
او اخبرني او سمعته لانه ما سمع شيئا الخامس ان يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان لم يغلب على الظن استناد السكوت
الى الغفلة والتصديق بان الامر كما قرأ عليه لم يعمل به اجماعا وان غلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لكان ينكره لزم السامع العمل به عند
الاكثر خلافا لبعض الظاهرية لانه حصل ظن انه حق الى الرسول عم لانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته عن الانكار فسقا لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح والعمل
بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية فمنعه الفقهاء والمحدثون جوزوه والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان يقول اخبرني مطلقا بل يقول اخبرني
قراءة عليه لان الاطلاق بالاخبار يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق كذب وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه ارويه عنك فيقول
نعم فالمتكلمون منعوا من الرواية هنا ايضا خلافا للفقهاء احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر العلم والسكوت لا العابه بوجه به مع ... و
شبيها بفيد العلم بان المسموع كلام النبي عم فيكون اخبارا ولان كل قوم لهم اصطلاحات مخصوصة يتخاطبون بها في معان مخصوصة لما فيها سبيل التجوز ثم تنقل
المجاز فصارت كالحقيقة معلوم بها والنقل الى تلك المعاني بحسب عرفهم ولفظ اخبرني وحدثني هنا كذلك لمشابهة السكوت الاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى
اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا واستعمل في الاصطلاح عند عليه صار كالمنقول عرفهم او المجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله مثلما
على سائر الاصطلاحات وفيه نظر فانا نمنع اصطلاحهم على اطلاق اسم الاخبار على السكوت وان المشايخ لو اخذنا مقدمته في الدليل دار احتج المتكلمون بانه لم يسمع من
من الراوي شيئا فقوله حدثني واخبرني وسمعته كذب واجيب بانه كذب بمنع بنظر بان العرف على اطلاقه على السكوت السادس المناولة وذلك بان يشير الشيخ الى
كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سواء قال اروه عني او لم يقل ولو قال حدث عني ما في هذا
الكتاب ولم يقل له اني قد سمعته فانه لا يكون بذلك محدثا له وانما اجاز له الحديث وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا ولو سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور
فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لاختلاف النسخ الا مع العلم بالاتفاق السابع الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي
ما صح عندك من احاديثي او قد اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب
لكن في العرف يجري مجرى ان يقول له ما صح عندك اني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين
واتفقوا على تسليط الراوي على قوله اجازني فلان كذا وحدثني اجازة او اخبرني اجازة وهل له ان يقول حدثني واخبرني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز لان ذلك
مشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من الحنفية ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في
الكتاب الذي اجاز له روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وكذا في الكتب اذا سمعا والشهود بما فيه وقال اشهد عليّ بجميع ما في هذا الصك جاز لهم اقامة
الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا احتج الاولون بان المجيز عدل ثقة والظاهر انه لم يجز الا ما علم انه يرويه والا كان باجازته روايته لما لم يروه فاسقا وهو بعيد من
العدل واذا علمت الرواية او ظنت بالاجازة جازت الرواية عنه كالرواية عن القارئ واعترض بان المحدث لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري مجرى نقله فلم يجز ان يقول الراوي
عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كذبا ولانه قد علم ان يحدث به بعض ما حدث به حدث على انه غير صحيح عنه واجيب بانتقاض ذلك بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو الذي
قرأ فانه لم يوجد من الشيخ نقل الحديث ولا ما يجري مجراه وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت
دليل صحة الحديث وكذا الخلاف فيما اذا ناوله كتابا فيه حديث هو سماعه وقال قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان كذا او اخبرني او حدثني
مناولة وكذا الحكم لو كتب اليه الحديث وقال قد اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وتسليط الراوي على ان يقول اخبرني كتابة وحدثني واخبرني بكتابه ولو
اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث عنه **السادس**

الاول نقل السيد المرتضى عن بعض الناس انه منع الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما سمع غيره فلا يقول حدثنا واخبرنا ومنعه السيد بجواز ان يأتي
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كما يقول الملك فعلنا وصنعنا الثاني لو قرأ الحديث على الشيخ فهو يسمعه ولم ينكر بجملة ما قرأه عليه جوز المرتضى العمل به تفريعا على
العمل بخبر الواحد وزعم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز سمعت لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا
عن ذلك وهذا كذب محض قال وكيف يصح سمعت ومن حدثني واخبرني ومن خبر وحدث لا بد ان يكون مسلما واجاب عن جواز الشهادة بالاقرار بالبيع اذا
قرئ عليه واشهد على نفسه بما فيه بعد تسليمه بان اقراره به وقرائه عليه لا يقتضيان ان يكون ... فيقول حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان
ان يقول سمعت وانما يقتضي ذلك الثقة بانه حديثه وسماعه وروايته والشاهد ليس ممن له ان يقول حدثني او سمعت لفظه بل يشهد على اقراره واعترافه
والراوي فانه يقول كالشاهد اعترف على انه سمعه ورواه على ما قرأته عليه وليس له ان يقول حدثني واخبرني قال ونقل بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه
حتى يزول الايهام ونقل ان لفظ حدثني قرأته عليه حتى يزول الايهام وعلل ان لفظ حدثني ليس على ظاهرها بل متناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وقوله قرأته عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفي ما اثبت وفيه نظر لانا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة انه
سمعه من لفظه وادرك نطقه به الثالث قال السيد الاجازة لا حكم لها لان ما للمجاز ان يرويه له ذلك اجازها او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الا(جازة)
وفقدها وليس لاحد ان يجريه مجرى الشهادة على الشهادة فانها يفتقر الى ان يحملها شاهد الاصل شاهد الفرع لان الرواية بالاجماع لا يحتاج فيها الى ذلك
وان الراوي يروي ما سمعه وان لم يحمله والرواية تجري مجرى شهود الاصل في انهم يشهدون وان لم يحملوا قال ومن يصدق في الاجازة بان يقول حدثني
واخبرني فغير مصيب لان كل لفظ من ذلك كذب لان المجيز ما اخبر كما انه ما حدث **السابع** في انفراد الراوي بالزيادة اذا روى اثنان او جماعة خبرا وتفرد
احدهم بزيادة لم يروها ولا يخالف الزيادة المزيد عليه كما لو روى جماعة ان النبي عم دخل البيت وزاد بعضهم وصلى فاما ان يتحد المجلس او يتغاير
المجلس قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون الرسول في وقت دخله لم يصل ثم صلى في وقت اخر وصلى او انه دخل وصلى لكن البعض اهمل نقل الصلوة
ونقلها الاخر وكذا لا يمتنع ان يكون النبي عم قال في مجلس سئل فيه عن ماء البحر هو الطهور ماؤه ثم قال في مجلس اخر سئل فيه عن ذلك بعينه ثم زاد
الحل ميتته واذا كان كذلك فعدالة الراوي يقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبوله وان اتحد المجلس فالذين لم يرووا الزيادة ان كانوا
عددا لا يجوز ان يذهب عليهم ضبط ما ضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية روايها على سهوه وانه قد سمعها من غير النبي عم وظن انه سمعها منه هلا
ان نفوا الزيادة والا فالوجه القبول لوجود المقتضي للقبول وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب وان كانوا عددا يجوز ان يذهب عليهم
ضبط ما رواه الواحد فان لم يكن الزيادة مغيرة لاعراب الباقي قبلت الا ان يكون المسك عنها اضبط من الراوي لها وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين
وقال بعض المحدثين والحنفية رواية لا يقبل لنا ان عدالة الراوي يقتضي قبول خبره واشتغال الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال عروض سهو
للمحال ذكر الرسول تلك الزيادة او عروض شغل قلبه فكره عنها او عطاس او نسيان او الالتفات الى محدث او الى غير ذلك من الشواغل واذا وجد المقتضي
السالم عن المعارض وجب القبول لا يقال تطرق السهو على المسك يجوز على الراوي لانا نتفق لا نزاع في الجواز لكن راوي الزيادة ابعد من السهو فان
ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه ثم لو صرح المسك بنفي الزيادة وقال انه عم وقف على قوله هو الطهور ماؤه والتفت
ثم راح بعده بكلام حصل التعارض ووجب الى الترجيح لا يقال لعل راوي الزيادة سمعها من غير الرسول عم فتوهمها منه وليس حال المسك على السهو اولى من
هذا السهو او لعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل التاويل والتفسير فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي كما روى ابن عباس عن النبي انه نهى عن
بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث وكما روي عن النبي عم انه قال فاذا زادت
الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فظن الراوي ان الاستئناف اعادة الفرض في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة فادرج ذلك في كلام النبي عم
ومع قيام هذه الاحتمالات كيف العمل بالزيادة اولى من تركها بل الترجيح للترك بوجهين الاول احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه
الى الجماعة الثاني الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات على خلافه فكان اولى والجواب بعيد حمل الرواية على التاويل فان الظاهر من حال العدل انه لا يدرج في كلام النبي عم
ما ليس منه لانه تدليس ولو جعل ذلك جاز في كل حديث والترجيح الاول للترك لا يبطل بحمل على تقدير تساويهما والثاني ينتقض بما لو كانت الزيادة مفيدة لنفي
حكم لولاها لثبت وان كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما لو روى احدهما في اربعين شاة صاع من بر وروى الاخر نصف صاع من بر لم يقبل خلافا لابي
عبد الله البصري لحصول التعارض لان الصاع مع بر بالنصف غير الصاع مع بر بالجر ومعارض له وحينئذ يرجع الى الترجيح **الثامن** من لو اتحد راوي الزيادة واسقطها
في رواية الحديث مرة مع الزيادة ومرة من دونها فان اسندها الى مجلسين قبلت سواء تضادا الاعراب او لا وان اتحد المجلس فان غيرت الاعراب تعارضت
روايتاه كما تتعارض روايتا الراويين وان لم يغيره فان كانت مرات روايته للزيادة اقل من مرات امساكه لم يقبل لحمل الاقل على السهو واقل من حمل الاكثر

[illegible]

تنبيه [illegible]

[illegible]

المقصد الثاني في القياس وفيه فصول الاول في ماهيته واركانه وفيه مباحث الاول في الماهية القياس لغة التقدير [illegible]

[illegible]

الثاني [illegible]

[illegible]

عم محل الوفاق ينبغي ان يكون الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم اذا عرفت هذا فنقول الحكم اصل في محل الوفاق وفرع في محل الخلاف والعلة فرع
في محل الوفاق واصل في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف فاما ما لم يثبت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته وقبل ... ذلك الحكم ولا يطلب
علته اصلا واما انا فقد اثبتنا علة الحكم في الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم
اصلا فيه واما في محل الخلاف فما لم يعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه ولا ينعكس فكانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه ولا يصلح اقوال الفقهاء
من وجه لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل فيثبت ان النص اصل لذلك الحكم فالنص اصل اصل الحكم المطلوب واصل الاصل اصل فجاز تسمية النص
بالاصل كما قال المتكلمون ولان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز ان يسمى اصلا كما قال الفقهاء لكن تسمية العلة بالفرع
اصلا اولى من تسمية الحكم الاصل الذي هو في محل الوفاق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والحاجة مؤثرة في الحكم فجعل ما هو علة الاصل اصلا اولى من جعل
محل الحكم اصلا له لان التعلق الاول اقوى من الثاني وفيه نظر فان مطلق العلة ليس هو المؤثر بل العلة المؤثرة ومطلق العلة شامل المحل لانه علة قابلة كما
ان المؤثر علة فاعلة واعلم ان الاصل ما يبنى عليه غيره كقولنا معرفة الله تعالى اصل في معرفة الرسالة من حيث ان معرفة الرسول يبنى على معرفة المرسل وقيل الاصل
ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره فنقول في تحريم الخمر انما اصل لانه لا يفتقر الى غيره فحصل الخلاف في الاصل ما هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم
مع الاتفاق على ان العلة هي الشدة المطربة ... فالاصل عند المتكلمين انه النص الدال على تحريم الخمر كما تقدم لانه الذي يبتنى الحكم عليه وعند
الفقهاء الخمر لان الاصل ما كان حكم الفرع مردودا اليه ومقتبسا منه وهو انما يتحقق في الخمر وقال الاخرون انه الحكم الثابت في الخمر لان الاصل ما يبتنى عليه
غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر لا النص لانه الطريق الموصل الى العلم بالحكم ولا الخمر لانا قد نعلم الخمر ولا نعلم ان الحرمة
ثابتة فيه ولا في الفرع بخلاف ما اذا علم الحكم محل النزاع لفظي واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند الاخرين الحكم المطلوب اثباته لا محل
الخلاف غير متفرع على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه هو المتفرع عليه واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف
لان محل الوفاق اصل لانه اصل للحكم الحاصل فيه لان محل الحكم فيه اصل للقياس فالمحل اصل اصل القياس واما محل الخلاف فانه اصل فرع لانه اصل الحكم المطلوب اثباته
فيه وذلك الحكم فرع القياس فكان اصل فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع اذا عرفت هذا فالمباحث الاتية
ابناؤها على مصطلحات الفقهاء وان الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف واما العلة فهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في التحريم وجوهر
الثمنية او الكيل والوزن او الطعم في تحريم الربا واعلم ان هذا الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه على ما سيأتي
واما الحكم فهو المطلوب اثباته في الفرع من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما

الثالث في تقسيم القياس وهو على ستة اوجه الاول في تقسيمه بالنسبة الى العلم والظن القياس اما قطعي او ظني اما القطعي فهو ما كانت مقدماته قطعية
فلا خلاف في وجوب العمل به لانا اذا اعتقدنا اعتقادا يقينيا ان الحكم في محل الوفاق معلل بوصف ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل
لنا اعتقاد يقيني بان الحكم في محل النزاع كالحكم في محل الوفاق ولو كانت المقدمتان ظنيتين او احديهما فالنتيجة ظنية فان كان في الامور الدنيوية كان حجة
عند الجميع وان كان في الاحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه على ما يأتي ومعنى قولنا انه حجة انه اذا حصل ظن تساوي الصورتين في الحكم كان مكلفا بالعمل به
وبما ينافيه ومن دون كونه حجة منع منها وايضا ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالعلة الفارقة ويسمى تنقيح المناط وتارة يكون باستخراج الجامع
وهنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع ويسمى الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط الثاني قسمته
بالنسبة الى اولوية الحكم في الفرع وعدمها وتقريره ان المعنى الجامع بين الاصل والفرع اما ان يكون اقتضاؤه للحكم في الفرع اولى منه في الاصل او
يكون مساويا او ادنى فالاول كتحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التأفيف فهما في معناه وسواء كان قطعيا او ظنيا والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم
نصيب الشريك المعتق والثالث مثل الحاق النبيذ بالخمر في التحريم وهذا الثالث متفق الاجماع على انه قياس واختلفوا في الاولين فقيل انهما قياس
وقيل انهما ليسا بقياس الثالث القياس اما جلي او خفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة الا ان الفارق بين المقيس والمقيس عليه مقطوع
بنفي تأثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الابوين بتحريم التأفيف بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما
سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك الفارق في احكام العتق وان التفتنا اليه في غيره واما الخفي فهو ما كانت العلة
فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد الرابع القياس اما مؤثر او ملائم فالمؤثر يطلق باصطلاحين الاول ما كانت العلة الجامعة
فيه منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها الثاني ما اثر عين الوصف في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم واما الملائم فما اثر جنسه
في جنس الحكم ومنهم من جعل المؤثر ما اثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم باقي الاقسام الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى القياس

معنى الاصل

معنى الاصل لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ان كان قد صرح فيه بكونه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر
بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة وكالجمع بين الاصل والفرع بلازم موجب العلة في الاصل استدلالا بحصول الموجب الاخر كالجمع بين قطع ايدي
الجماعة بيد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها وان لم يصرح بالوصف الجامع
كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك سمي قياسا في معنى الاصل السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة
فيه المناسبة سمي قياس الاحالة وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي قياس السبر وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد **الفصل**
الثاني في انه هل يتعبد بالقياس ام لا وفيه مباحث **الاول** في جوازه عقلا اختلف الناس في ذلك فجوزه اكثر الفقهاء والتابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى
وغيره والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر
وجعفر بن حرب بتحيل ورود التعبد بالقياس وان اختلفوا في المأخذ وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم المنع مختص بشرعنا وبعضهم منع التعبد به في كل
الشرائع وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري ان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والحق الجواز عقلا لنا انه لو امتنع لكان لوجه الاول
لاستبعاده عند العقلاء كافة وان يقول الله تعالى لا يقضي القاضي وهو غضبان لان الغضب موجب لاضطراب الفهم وقيسوا عليه ما كان في معناه كالجوع
والعطش وغيرهما او كان احرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة التحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتنة والعداوة فقيسوا عليه كل مسكر كون ذلك
فانه يكون حسنا غير قبيح ولو كان ممتنعا لما حسن ذلك الثاني القياس يفيد الظن فكان جواز التعبد بالظن في الفتوى والشهادة وخبر الواحد عند القائلين
به والرجوع في التقويم الى قول عدلين ... فيجب قبوله الا ان العلم فائدة التعبد بمثل القياس لعدم الفرق بين الامرين الثالث التعبد بالقياس فيه مصلحة لحصول ... وهي
ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال الفكر وتحمله في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل اخر ولولا ذلك لم ... احتج المانعون بوجوه
الاول ان النظام بنى ان احكام الشرع وجدناها مبنية على استواء المختلفات واختلاف المتماثلات فيمتنع القياس اما المقدمة فظاهرة فان بعض الازمنة
والامكنة اشرف من بعض مع استواء الجميع في الحقيقة كفضل ليلة القدر على الف شهر وشرف الكعبة على جميع البقاع وجعل التراب طهورا مع انه ليس ...
للحدث بل يزيد في تشويه الخلقة وفرض الغسل من المني والرجيع ابين منه واولى بالتنظيف منه وفرق بين ارسال السبع على مثله واباح ارسال الصقر على البهيمة
الضعيفة وقصر الرباعية دون الثلاثية والثنائية واسقط الصلاة والصوم عن الحائض واوجب قضاء الصوم والصلاة اعظم منه ولا منها وجعل الحرة
القبيحة الشوهاء تحصن والمائة من الجواري الحسان لا تحصن وحرم النظر الى شعر العجوز الشوهاء مع انها لا تفتن الشاب واباح النظر الى محاسن الامة
الحسناء مع انها تفتن الشيخ وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وقبل في القتل والكفر شاهدين
ولم يقبل في الزنا الا اربعة وهو دونهما وجلد قاذف الحر الفاجر ولم يجلد قاذف العبد العفيف واوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة
بين الموت والطلاق مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما وجعل استبراء الامة بحيضة والحرة المطلقة ثلاث حيض واوجب عند الظهارة بالخارج من احد
السبيلين مع ان غسل ذلك المكان انسب واذا ثبت ذلك فمدار القياس على ان الصورتين اذا تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم امتنع
العقولية والا امتنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك علمنا امتناع ... فدار حجة النظام على امتناع
العمل بالقياس في شرعنا الثاني البراءة الاصلية قطعية والقياس ظني فالحكم الثابت بالقياس ان وافقها لم يفتقر اليه وان خالفها لم يجز العمل به لما مر من ان
الظني لا يعارض القطعي الثالث انما يتم القياس اذا سلم ان الاصل بقاء كل شيء على ما كان عليه اولا اذ لولاه لم يعلم بقاء ... والقياس لو عمل به
بقاء حكم الاصل فالحكم الثابت بالقياس ان كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا نعلم ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل بقاؤه فظن ذلك العدم
فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا ... بدليل لا يمتنع ثبوته بالاخر لانا نقول مسلم لكن ... لا يفتقر الدليل الثاني الى الاول واما
اذا افتقر فلا لانه يكون تطويلا من غير فائدة وان كان اثباتا فقد سبق ان الاصل البقاء واستلزامه ظن عدم الحكم لسبق العدم فلو اقتضى القياس ثبوته مع
ان القياس متفرع على اصالة البقاء لزم التعارض بين اصالة البقاء الذي هو الاصل والقياس الذي هو الفرع ومثل هذا التعارض يقتضي ترجيح الاصل
على الفرع فيبطل القياس الرابع القياس انما يفيد ظن الحكم لو ظننا كونه في الاصل معللا بالوصف والظن باطل لما يأتي من استحالة تعليل الاحكام الشرعية
وهذه الوجوه الثلاثة حجج من انكر افادة القياس الظن وسلموا ان القياس في جميع الشرائع الخامس القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطئ وقد
يصيب فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطأ وهو باطل وهذه حجة من منع من اتباع الظن السادس العمل بالقياس عمل بادون البيانين لان تنصيص صاحب
الشرع على الحكم اظهر في البيان من التفويض الى القياس بالضرورة ونحن قادرون على العلم بالامكان التنصيص على احكام الفواضل الكلية بخلاف الشهادة
والفتوى وقيم المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة والاوقات والاعواض والاموال الدنيوية لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان

والامكنة والاعتبارات والوجوه فيتعلق التنصيص عليها لانه تنصيص على ما لا يتناهى فلهذا اكتفى فيها بالظن لكن الاقتصار على الاوضح الفتنة على الاولى بالحال
لانه ان لم يقع البيان على ابلغ الوجوه حسن من المخاطب حمل عدم التنبيه على صعوبة البيان لا على تقصيره فالاتيان بالبيان الكامل انما هو لعدم التكلف وكان
كاللطف وترك المفسدة في الوجوب الثاني التعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف بان يظن كل واحد من المجتهدين خلاف ظن الاخر اما في العلة او في وجودها
والاختلاف ليس من الدين لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا ان الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك كله في معرض الذم فلو كان من الدين لم يكن عليه ذم الثامن اذا اختلف الائمة في نظر المجتهدين
فان قيل كل مجتهد مصيب لزم كون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما اولى من الاخر التاسع قال عم اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الحكمة اختصارا فلو جاز التنصيص منه على الاشياء الستة في الربوا لقصد القياس وعدم التنصيص عليها مع انه كان قادرا على ما هو
اصرح واخلص واكمل ان يقول حرمت الربوا في كل مطعوم لما عدل عن المفهوم الظاهر وهو كل الصرفي الجلي واحوج الناس الى امر خفي مختلف
فيه بين العقلاء وهو مناف للحكمة والمصلحة العاشر حكم الاصل ان ثبت بالنص امتنع اثباته في الفرع التابع له لعدم وجود النص فيه ويمتنع اثباته فيه
بغير طريق حكم الاصل والا لما كان تابعا ولا من اله وان ثبت بعلته كان الحكم المطلوب به في الاصل معللا بعلة مظنونة وهو محال ولان العلة في الاصل
مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه والمتفرع عن الشيء لا يكون مثبتا لذلك الشيء والا دار الحادي عشر النص على العلة لا يستلزم التعدية لقصور
اللفظ عنه فانه لو قال اعتقت كل اسود يعتق جميع السود اجماعا ومن قال اعتقت غانما لسواده فالمستنبطة اولى الثاني عشر لو جاز التعبد بالقياس عقلا
في الفروع لظن المصلحة لجاز مثله في اصول الاقيسة والثاني محال والا لزم التسلسل الثالث عشر الشرعيات مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاخبار
عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو محال الرابع عشر القياس يرجح بالظن ولا يجوز تخليف الخلق به لئلا يخطئوا فيه فيكونوا بما يكون
مخالفا للحق الخامس عشر حكم الله تعالى تعجزه وذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس الذي هو من فعلنا الا من توقيف الشارع السادس الجلي من الاحكام الشرعية لا يعرف
الا بالنص فالخفي اولى وكما ان كان الجلي والخفي متساويين وانها لا يدركان الا بالحس السابع عشر لو جاز للشرعيات علل لاشتراكها في العلل العقلية فانه
يجب انتفاء الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا لما كانت الحركة علة لكونه متحركا وذلك يقتضي ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه
وهو محال الثامن عشر لو كان القياس حجة لكان حجة مع النص والثاني باطل بالاجماع التاسع عشر نظر القايس لا بد له من متعلق ولا منظور فيه سوى النص
والحكم وهو الوجوب والحرام وغيرهما وليس المنظور فيه النص لاختصاصه بالاصل والحكم من فعل المكلف فيلزم اذا لم يوجد فعل المكلف ان لا يصح القياس ويلزم
من فساد الامرين فساد القياس الشرعي العشرون لو جاز التعبد بالتحريم او التحليل او الوجوب بمجرد ظن المشابهة لاصل محرم بناء على امارة لجاز ان يتعبد
بمجرد ظن المشابهة من غير امارة وهو محال الحادي والعشرون لو جاز التعبد بالقياس لكان على علته دلالة قاطعة اذ الدلالة عليها اما النص فهو مستغن عن المستنبطة
الفرع فيها الخلاف او العادات وليست مثبتة للاحكام الشرعية ولا يمكن ان تكون مثبتة لامارة ثانية الثاني والعشرون لو كانت المعاني المنتزعة من الاصول ادلة على ثبوت
الاحكام في الفروع لم يفتقر كونها ادلة على شيء سواها كالنصوص والاتفاق واتفق على احتياج المستنبطة الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون دليلا كالاحكام
الثالث والعشرون لو غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او قوتا او ما لا وجب مراعاة المصلحة في ذلك لعلة مصلحة في تحريم
بيع ما هو صفته الرابع والعشرون لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبيا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس والتالي باطل الخامس والعشرون القياس
من فعلنا فلا يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح السادس والعشرون لا بد في القياس من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان لا يكون معللا
وبتقدير التعليل جاز ان تكون العلة غير ما استنبط وبتقدير ثبوتها استنبط احتمال ان لا يكون متحققا في الفرع ان كان وجوده فيه ظنيا وما هذا حاله لا يصلح
دليلا السابع والعشرون التعبد بالقياس يستلزم تقابل الادلة وتعاندها وان يكون الشيء موجبا للشيء ومحرما له والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الفرع
اذا تردد بين اصلين حكم احدهما الحل والاخر الحرمة فاذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال الثامن والعشرون
لا بد في القياس من علة جامعة والعلل الشرعية لا بد ان تكون على وزان العلل العقلية لكن العلل الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز ان تكون ذات اوصاف
والعلة العقلية ليست كذلك فانها يستقل بحكمها استقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا واستقلال السواد بكون محله اسود وغيره والاعتراض على الاول
بان مقابلة احكام الشرع رعاية المصالح المعلومة والصور التي ذكرتموها البيان مخالفة ذلك محصورة قليلة نادرة بالنسبة الى عادة الشرع فلا يقدح في
الغالب كان الغيم الرطب يظن وقوع المطر وان كان في بعض الاحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك في الظن كذا هنا ان الظن بجامع بين الاصل والفرع و
ظهور صلاحية التعليل فالعقل لا يمنع من ورود التعبد به بالالحاق وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة لم يكن ذلك لا صح الا لورود التعبد بالقياس
بل اما لعدم صلاحية ما توهم جامعا او لمعارض في الاصل او الفرع وحيث جمع بين مختلفات الصفات انما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل
او لاختصاص

او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل فانه لا مانع عند اختلاف الصور من اتحاد نوع الحكم ان يعلل بعلتين مختلفتين لان الحكم يثبت في الكل بالقياس
وعلى هذا فقوله ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه لما لم يعلم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلا وانما القياس
فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق وفيه نظر فان الاسئلة لا يتاتى منهم الاعتذار بان الشارع يعتبر المصالح
لانه مناف لمذهبهم سلمنا لكنه حجة عليكم لان المصالح الشرعية خفية فما المانع من ان لا يكون المشترك منشأ المصلحة في شرعية الحكم وعلى الثاني بالنقض
بالعمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين وما العمل بالظن في الامور الدنيوية وبالاقرار وفيه نظر لان صور النقض ان وقع الاجماع عليها حصل الفرق بعدم
الاجماع على العمل بالقياس والا منعنا الحكم في الاصل وعلى الثالث بانتقاضه بالامور المذكورة وعلى الرابع ما ياتي من جواز التعليل وعلى الخامس بالنقض
بالامور المذكورة وقد سلف وجه النظر فيه وعلى السادس بالتزام جواز ان يكتب اوفر البيانين مع امكان اعلاهما وعلى السابع بان الاختلاف بين المجتهدين
من غير قصد مطلقا في جميع الشرائط والملل من عند الله وهي مختلفة ولو كان الاختلاف مذموما لما اثر الا لما كانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم في حكمه
وفيه نظر فان اختلاف الملل حصل بالنسخ والحكمان مختلفان غير مجتمعين فيها بخلاف اختلاف المجتهدين المستلزم لارتكاب الخطأ من بعضهم وقد تم معنى
اختلاف الحكام في الاحكام في قوله يرد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم
فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالخلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان
بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله سبحانه دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وسلم عن تبليغه وادائه والله يقول ما فرطنا
في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وان القران ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات الا به وهذا نص في ذم الاختلاف وعلى الثامن
بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده وهو لا يمنع من كون كل من المتنافيين حقا بالنسبة الى شخصين كالصلوة
وتركها في حق الحائض والطاهر وكالجهات المختلفة في القبلة وفيه نظر لما ياتي من امتناع تصويب المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح لا
لاختيار العباد والا لبطل التكليف والصلوة وتركها ليس من هذا الباب لانهما وصفان مختلفان بالنسبة الى شخصين غير تابعين لاختيارهما وعلى التاسع
انه العدول من اوضح الطريقين الى اخفاهما لا يخل بالبلاغة لوروده الكتاب بالفاظ مجملة لارادة المعين وبالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ مطلقة
لارادة المقيد ولان الفائدة الارشاد الى القياس ليزداد الثواب بالاجتهاد وعلى العاشر بان حكم الاصل وان ثبت بالنص او الاجماع لا بعلة فان ذلك
متحقق في الفرع ويمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق حكم الاصل فانه يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع بظني ولا يلزم من تبعية
الفرع بحكم الاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا انتفت التبعية وعلى الحادي عشر بان بعضهم قال انه علم قطعا قصده للسواد عتق كل اسود
وقال اخرون لا يكفي القصد بل لا بد من ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كان في كل عبد له اسود وغايته اطلاق الخاص وارادة العام وهو
سائغ لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم حملا على النهي عن الاتلاف العام وكما في قوله والله لا شربت لك ماء من عطش وقال اخرون لا يكفي مجرد النية
والارادة في العتق بل لو قال مع ذلك فقيسوا عليه كل اسود عتق كل اسود وهو اختيار الصيرفي من الشافعية واخرون يقولون لا يكفي القصد ولا النية ولا
القياس لان حق الادمي مضيق فانما يعتق من نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من باب التصرف في املاك العبيد بالزوال
ولا كذلك الاحكام الشرعية وعلى الثاني عشر انه لم يرد النظر بالحكم في اصول الاقيسة فلا يمكن التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جائز او انه
امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه وعلى الثالث عشر بالمنع من استحالة ورود التعبد باخبارنا عن كون زيد في الدار
عن ظن اذا ظهرت امارته كدخول الدار بجواز ان يصيب الله تعالى على كوننا في الدار امارة فاذا ظننا فيها جاز ان يتعبدنا بان يفعل عن ظن كونه فيها الى العلم
بكونه فيها ويتعبدنا بالخبر عن كونه فيها هكذا حكى قاضي القضاة عن ابي عبد الله ثم اعترضه بانه لم يسو بينهما لان الامارة الدالة على كونه في الدار نقلنا
من الظن الى العلم وهنا لم ينقلنا ظن حكم الفرع الى العلم وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من جواز الاخبار وقواه ابو الحسين بان الانسان انما يحسن التعبد
بالاخبار عن الكون التي ما ناه والامارات في الحال ان شر طحسن الخبر صدقه اما العبادات الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون الفعل مصلحة اذا
فعلناه ونحن على صفة ما ومتى لم نكن عليها لم يكن مصلحة والظن يشبه الفرع للاصل صفة وعلى الرابع عشر بعد تسليم وجوب المصالح بجواز كون التعبد
بالقياس مصلحة وقد استاثر الله تعالى بالعلم بها وما ذكروه ينتقض بورود التعبد بالنصوص الظنية وبقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة والتقويم وارش
الجنايات وتقدير النفقات وعلى الخامس عشر انه متى لم يقم دليل على وجوب التعبد بالقياس من نص او اجماع فانا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه وان كان
يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع قد تعبدتكم بالقياس فمهما رايتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنكم انه ثبت لعلة وانها متحققة في صورة اخرى

فقيس عليه كان ذلك احتياطا من اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد مثلها النص فاعتقاد الاجماع عليه يكون كافيا فيه وعلى السادس عشر انه قياس تمثيلي
من غير جامع وعلى التاسع بالفرق فان العلل العقلية مقتضية للحكم لذاتها الا في موضع بخلاف الشرعية فانها معرفات ولا امتناع في كون الوصف علامة على
الحكم في زمان دون اخر ويمكن ان يكون الوصف باعتبار ما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون بعض كما اوجب الصوم في وقت وحرمه في اخر
ويكون مستلزما معرفة ذلك لاعتبار الشارع للوصف في وقت والغائه في اخر وعلى الثامن عشر بان القياس جاز ان يكون حجة مع النص الموافق لا المخالف
الرافع لحكم الواحد فانه حجة لا مع النص المخالف الرافع وعلى التاسع عشر ان نظر القايس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع
والدلالة كونه ملتقى اثبات الحكم في الفرع وليس الحكم فعل المكلف بل الوجوب والتحريم المتعلق بفعله وعلى العشرين ان الظن ان حصل بمشابهة
شيء لاخر محرم من غير امارة حسن العقل ورود التعبد بتحريمه وان لم يرد الشرع به وفرق بين الظن عن سبب وامارة وبينه مجردا عن الامارة وعلى
الحادي والعشرين منع الحصر ان تعريفي كون الوصف علة بالايماء او غيره من طرق التخريج وعلى الثاني والعشرين ان كون الاوصاف المستنبطة
ادلة على الاحكام في الفروع ليست ادلة لذواتها وصفاتها الذاتية كدلالة العلل العقلية بل باعتبار الوضع والتوقيف جعل الشرع لها ادلة فلذلك افترقت
وجعلها ادلة لعينها وعلى الثالث والعشرين ان بحث الاصولي في هذه المسئلة غير مختص بتصحيح الاقيسة الخاصة في احاد المسائل بل في جواز التعبد
بالقياس في الجملة وهو في ظهور المصلحة في التعليل بطعم بجنس او مكيل بجنس او غير ذلك مما يختلف باختلاف مسائل الفروع والناظر في احاد المسائل
الا لم يطلع له وجه المصلحة ولا وجه المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس باطل وعلى الرابع والعشرين ان هذا الحكم شرعي فكل من عينه هنا
اذا جعل الله تعالى عليه امارة والتعليل في الاحكام الشرعية بان الحكم معرفته في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة يدل عليه لم يكن معلوما وعلى
الخامس والعشرين منع استناد التوصل الى معرفة المصالح الى عقل القايس وانما عقل القايس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع بعد المعرفة المصلحة المأخوذة
من حكم الاصل وعلى السادس والعشرين انه متى غلب على ظن القايس كونه معللا وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض تحقق وجودها في الفرع
كان له القياس والا فلا وعلى السابع والعشرين ان العلل الشرعية غير موجبة لذاتها فان تقابل في نظر القايس فيما يستدعي التحليل والتحريم مثلا فكل واحدة
من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين فان ترجحت احديهما عمل بها والا توقف او تخير وعلى الثامن والعشرين بالمنع من موازنة
الشرعية للعقلية لان الشرعية امارات ولا يمتنع ان يكون الظن الحاصل منها من مجموع اوصاف لا يستقل البعض به كالظن في نزول المطر عند هبوب الرياح وكثافة
الغيم ونحوه احتج القائلون بوجوب التعبد بالقياس عقلا بوجوه الاول ان الصور التي هي محل الاحكام غير متناهية والنصوص متناهية فلولا وجوب التعبد
بالقياس لتعذرت معرفة ما كلفنا به من الاحكام الثاني اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وانه من مهمات الحرص وجب اتباعه عقلا
تحصيلا للمصلحة ودفعا للمفسدة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لغرض مثله وان جاز ان يكون السلامة في القعود والتلف في النهوض الثالث
النهوض الثالث العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب
من الاول بمنع عدم تناهي الصور فان الجزئيات وان كانت غير متناهية لكنها مندرجة تحت اجناسها المتناهية فاذا ورد النص على تلك الاجناس دخلت
الجزئيات تحته فكانت منصوصا عليها وان كانت غير متناهية لا يقال فيفتقر في ادراج كل جزئي تحت كليه الى الاجتهاد ليتم اثبات الحكم فيه بالنص كما نقول
من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن يمكن كون البعض مكلفا بالتعميم لامكان ان يقال الا ما كلف به ما يقدر على تبليغه بطريق الحاجة ومن الثاني
العقل يوجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ان كان معلوما ثم متعلقا بما ظنه العبد وفقدا ما على جلالة فلا يجوز ان يعلم الله تعالى انتفاء المصلحة في
القياس وانه مضر فيحرم فلا يكون العقل موجبا للقياس سلمنا الايجاب لكن اذا لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس ومن الثالث انها مبنية
على انه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى علمه بان المصلحة في القياس كما ظنه العبد وذلك ممنوع ولان العلة الجامعة قد لا يكون طريق
اثباتها المناسبة سلمنا انحصار الطريق في المناسبة وان لا طريق الى معرفتها الا العقل لكن لم قلتم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه
من العلل العقلية فالعقل انما يقتضي ملازمة معلول العلة العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت علة
بمعنى الامارات فلا يجب القياس الثاني في المنع من وقوع التعبد بالقياس اختلف القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلا فقال بعضهم وقع التعبد به وقال
اخرون لم يقع واتفق الاولون على ان السمع قد دل عليه واختلفوا في ثلاثة مواضع الاول هل في العقل ما يدل عليه قال ابو الحسين البصري والقفال من الشافعية
نعم وانكر الباقون من الاشاعرة والمعتزلة ذلك الثاني قال ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية الثالث ذهب النهرواني والقاساني
الى ان العمل بالقياس في صورتين الاولى ان كانت العلة منصوصا عليها بصريح اللفظ او ايمائه الثانية قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال الباقون
بسائر الاقيسة واما القائلون بان التعبد بالقياس لم يقع فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من قال يقع

بهذا بل يستدل

بهذا بل يستدل في نفيه بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم
بين يدي الله فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثالث قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء لما ليس به علم الرابع قوله ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا ... والقياس ظني
خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي الخامس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله واثبات الحكم في الفرع لاجل القياس بغير ما انزل الله السادس قوله تعالى ما
فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفيه تبيانا لكل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكل ما ليس في الكتاب وجب
ان لا يكون حقا وما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا السابع قوله صلى الله عليه واله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله صلى الله عليه واله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون
الحلال ويحللون الحرام لا يقال هذه اخبار احاد فلا يعارض الادلة العقلية لانا نقول الدليل الذي يستدلون به هو ان القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب
الاحتراز عنه ونحن لا نسلم حصول الظن فاذا ورد في النهي من العمل بالقياس امارة على ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى
من الاخر فلا اقل من التعادل بل ما ذكرناه اولى لان المسئلة علمية والدليل يقطع متنه وهي اصل من اصول الدين فلا يعتد فيها الظن ويتأكد فيها التاسع اجماع الصحابة
على القدح في القياس قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله
فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال علي عليه السلام لو
كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال عليه السلام من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله
ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قال الله وان احكم بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس
وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم
القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي لعل العلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال ... وان ...
ان ... جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله يقبلوه بالراي في مسئلة العينة وقال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رايهم فالقه في الحش
وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول ما ذكرناه
اولى لان المتواتر صريح على ما ليس بصريح العاشر اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام ابطال القياس وذمه والمنع
من العمل به كما نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا ان اجماع العترة حجة الحادي عشر لو جاز العمل بالقياس لجاز الاختلاف منهيا عنه
والتالي باطل لقوله تعالى ولا تنازعوا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات وهو يفضي الى وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق
فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين الثاني عشر لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق ساير عبيده السود فعلمنا
انا لم نامر بالقياس هذا قال الله تعالى حرمت الخمر للاسكار كيف يجوز القياس عليه الثالث عشر لو كان الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القايسون مطيعين
للنبي في ذلك لكونهم ملتزمين بما يؤديهم اجتهادهم اليه الرابع عشر لو جاز التعبد بالقياس لجاز التعبد بما يكون فانه ما من فرع ويشبه اصلين متضادي
الحكم وذلك يقتضي ثبوت تنافيه وذلك محال فعلمنا ان الله تعالى لم يتعبدنا بذلك الخامس عشر سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن شرط التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة
اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها ترفع الحاجة اليه فاذن لسنا متعبدين به اعترض على الاول من القران بان الدلائل لما
دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك
الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة على ان حمله ... يتوقف على كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد
من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به مقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل بالظن مخصوص لان ترك القياس ليس قطعيا
بل ظني ومن حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل على ان ذلك مختص بالنبي لامكان استفادة الاحكام من الوحي بخلاف غيره وكون الكتاب لم يفرط
فيه شيء المراد به بيان كل شيء اما بذكر الفاظه من غير واسطة او بواسطة والاستنباط منه وعلى الاحاديث بانها معارضة بالاحاديث الدالة على القياس
والتوفيق بصرف النهي الى البعض والعمل الى البعض وكذا على الاجماع فان الذين نقل عنهم الانكار نقل عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من صرف النهي الى بعض
انواعه ونحن نقول به لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرايط مخصوصة وعلى اجماع العترة بمنعه وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

من الائمة جواز العمل بالقياس وعلى استدلال الاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وعلى عتق جميع السودان لا يجب لو صرح وقال اعتقوا ساير عبيدى ولو نص انه مقتصر على الحكم ثم قال قيسوا عليه جاز القياس لجامعه فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم ومبنية حقوقه عن حقوقهم وتصوراتهم وعلى الحادى عشر قال القاضى العضد لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلم نبيه ص بالقايسين بمفصل او اداء القياس كانوا مطيعين له ولا يمتنع ان يكون متادى الجملة من المجتهدين ان يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبى ص فان قلت متى اراد الله تعالى حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضى عبد الجبار فى موضع ان من يجعل المصيب واحدا فعليه دليل يقول انه اراد الحكم الفرع بسبب الادلة الدالة على ذلك ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد احكام الفروع عند نصب الامارات وقال آخرون عند نصب الادلة على العمل بالقياس واختاره القاضى فى بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال واختاره فى موضع آخر وقال ابو الحسين انه لم اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجوبها فى الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وليس البعض مترتبا على الباقى وعلى الرابع عشر بمنع كونه كل فرع يشبه اصلين سلمنا لكن من منع الخبر يقول انه تم جعل طريقا الى معرفة قوة شبهه باحد الاصلين فاذا رجع المجتهد ظفر به ومن يجوزه يحكم بالتخيير وعلى الخامس عشر بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس وبمنع قطعية الحكم والمشابهة لقوله متى ظننت الحكم فقد اوجبته قطعا او الاتحاد الاحكام تابعة للظنون لا المصالح وهو باطل بل لان الحكم مظنون لكن وجوب العمل بهذا الظن ومعنى التقدم بين يدى الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعى فيما لم ينص الشارع عليه فقد ان القياس لا اصل وهو معلوم الى ان يظهر المنع له فيمنع وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر وان نهى النبى ص عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتقانه بما يشابه المعرفة منهى احاد الامة عنه اولى وكون الوحى طريقا الاشياء يقيده بهذا الطريق لو كان حقا ويمنع كون الاستنباط من الكتاب والصحابة لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهى عن القياس وذموا القائل به ومنعوا من العمل به من غير تقييده بصبرهم الى الاحكام التى زعمتم ان استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى الاحاديث وغيرها سلمنا لكن النوع الذى امروا به غير متميز عن المنهى عنه فلا يجوز المستند ثبوته ومنع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار ويطلع من المقالات علم ان الائمة ع انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية وفرق الزيدية ليس بحجة لانهم يرجعون الى ابى حنيفة فى مذاهبهم والادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول النص والمراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيها لقصوره فى النظر وعدم استيفائه البحث والاجتهاد وعتق جميع السودان ان كان مباشرة بانه يقول اعتقت غانما السوداء فقيسوا عليه لم يقع لعدم العبارة التى جعلها الشارع مناطا للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما السوداء وقس عليه ساير العبيد كان للوكيل عتق الجميع والطاعة والامر لا يثبتان بالاحتمال ونمنع انه ما من فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع يشبه اصولا متعددة ولا اولوية للبعض والنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام

الثالث فى شبه القائلين بالقياس والرد عليها اعلم ان الناس طولوا فى هذا الباب واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ونحن نبين قصورها ان شاء الله تعالى الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التى هى اداة العبور والموضع الذى يعبر عليه والعبرة الدمعة التى تعبر من الجفن وعبرت الرؤيا اى جاوزتها الى ما يلزمها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة فى المجاوزة فلا يكون حقيقة فى غيرها دفعا للاشتراك والقياس كذلك لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه والاعتراض من وجوه الاول بمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال المستعمل القياس العقلى انه معتبر ويقال لمن يعرف حقية القياس ومعرفة شرايطه واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر فى امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان فى ذلك لعبرة وان لكم فى الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ فقال عليه السلام السعيد من وعظ بغيره اى اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى غير الاتعاظ دفعا للاشتراك وليس ادلتكم اولى من هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثانى سلمنا ان ما ذكرتم حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خاليا عن الفايدة اللغة والعرف ويعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعى فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلى القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعى وكل منها يباين الاخر بخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فهو غير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذى هو الاعم وما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعى لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال الفرد المشترك بين الانواع انما يوجد فى ضمن واحد منها والا لزم الامر بما هو ممتنع وانه فالامر بماهية الاعتبار الوجوه امر باحد الاحاد لا باحد منها وليس تعيين احدها اولى من الباقى لتساوى نسبة الفرد المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع الاخلال بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه

لانا نقول يمنع

لانا نقول يمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به فى الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعى فقط والا صار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب تقدير نوع آخر غيره وهو الاتعاظ الا انا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيد مع افادة القياس الشرعى فان الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل فى الاتعاظ ففى ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع آخر غير الاتعاظ فهنا انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة فى امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل فى عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فلم لا يجوز ان اثبتنا الاعتبار فى صورة منفردة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعى لان المطلق يخرج من عهدته باى فرد من افراده اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكن لا يمكن حمله عليه هنا لانه يفضى الى التناقض فان التسوية بين الاصل والفرع فى الحكم نوع من الاعتبار والمباعدة بينهما فى الاعتبار ايضا يناقض الامر الآخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال فلم ليس احدهما اولى من القسمين من تخصيص ظاهر العموم لا يبقى الآخر اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل فى انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس بحجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالعقل فان المكلف لا يكون مامورا بعده بالاعتبار وفيما لو قال الوكيل اعتق غانما السوداء فليس للوكيل ان يعتق غيره وفيما اذا علم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكنه ظنية لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل الى تعيين المسمى لغة ومسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين فى عصر الرسالة الجواب عن الاول ان جعله حقيقة فى المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار مغايرا له ولان معنى المجاوزة حاصل فى الاتعاظ فان من يستدل بغيره على حاله يتعظ فاذا جعلناه حقيقة فى المجاوزة كان حقيقة فى الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ ولو كان حقيقة فى الاتعاظ بخصوصيته كان مجازا فى غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ويمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة قولنا يعتبر الاشياء العقلية بغيرها ثم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لعدم لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما والا يصدق نفى المعتبر على القايس غير المتعظ مجاز لعدم اتيانه بالمقصود الاصلى وهو العمل للآخرة كما يقال للعين المتكبر فى الآيات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة حاصل فى قوله ان لكم فى الانعام لعبرة لافادة النظر فى خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ نعم يوكد احدهما بالآخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم ذلك التغاير المعنوى فقد يوكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه فى الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ ولذلك لا يصدق فى القياس الشرعى قطعا وعن الثانى بتسليم الركة لو نص على صفة ما ثم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسألة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعى انتفت المناسبة بين الكلام والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى يقتضى تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضى ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيلزم ان يكون مامورا به ولصحة استثناء اى اعتبار كان والاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر يمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن يمنع العلة على ما ياتى وقيل ايضا انه اثبات القياس بالقياس والاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل فى عدم استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور هنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء الركة والذى يليق به هو التشبيه فى الحكم لا المنع منه ولا انصار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم فى حق غيرهم الا بنص وارد فى حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه فى الحكم لا المنع منه ولا انصار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاحكموا بهذا الحكم فى حق غيرهم الا بنص وارد فى حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه فى الحكم لعموم اللفظ ولانه المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار والتشبيه لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر آخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية فى الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبر فى المناسبة وجب المنع عليه والا ورد الاشكال ولا تحصل الركة لو قال ولا تحكموا الا بعض وان حق ذلك الغير بحصل الوارد الشرعى وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة عند الجميع وايضا فان دلالته ضعيفة ويمكن القياس على محل التخصيص وعن السابع بعموم الشواهد فى كل السمعيات فلا يختص بهذه المسألة وفيه نظر لان التعميم لا يتحقق بطلانه سلمنا لكن يمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر لما مر من تعميمه على ما تقدم فان اعتبر وامثاله لم يكن الثانى مقتضيا لحل ... والاشكال فى الاول

سلمنا لكن يمنع تعميم الائمة وهو التاسع بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافههم وذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول وظاهر الرد يعم القياس لانه لو اراد بالرد الى الله الاسناد الى ظاهر كتاب الله لزم التكرير لانه
مستفاد من قوله اطيعوا الله فانه امر بامتثال الخطاب ما مدلوله والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم ان المراد من الرد القياس والرد الى ما استنبط من الامر
والنهي بل يمكن ان يكون المراد بالجمع كون المتنازع فيه مامورا او منهيا حتى لا يخالف قوله اطيعوا الله فالامر الاول بالطاعة للامر والنهي والثاني
بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامور او منهي ام لا فلا تكرار والعرض من الاية امرنا بالطاعة لله فيما يعلم انه امر او نهى وامرنا بما لا يعلم انه امر او نهى بما اختلفنا
فيه ان يرده الى الكتاب والسنة لنبين انه يختص بنهي او امر او اذا علمنا انه مما امرنا الله تعالى بفعل فيما ضاق او وجب علينا ان نرد الاية من طاعة وما
ورسوله فلا تكرار الثاني هو خطاب مواجهة فظاهره قصره على الحاضرين بالطاعة لله ولرسوله فان تنازعوا في شيء لم يظهر من الكتاب ولا السنة
ردوه الى الرسول بالسؤال عنه لا يقال القصر على الحاضرين تخصيص من غير دليل فهو باطل لانا نقول ظاهر المواجهة يقتضي القصر على الحاضرين
والتعميم خلاف الاصل وايضا لو سلمنا ظهور العموم لكن تركنا الظاهر من هذا الوجه فنستدل بالظاهر من وجه اخر حيث جعلناه عاما في اهل الاجتهاد
وغيرهم وانتم تخصونه باهل الاجتهاد فكل منا ومنكم تارك للظاهر وانتم تستدلون به فعليكم الترجيح وهو معنا بالاول لا يقال الامر بالطاعة عام في الجميع
فيكون تنازعتم كذلك الامر بالرد لان الضمير في المخاطب بالرد عائد الى المخاطب بالطاعة فاذا كان الثاني عاما بالنسبة الى الكل فكذا الاول لانا نقول
ان الطاعة واجبة بالنسبة الى الكل فان لكن الامر في هذه الاية لانه خطاب مشافهة الثالث يمنع ان يكون الرد بالقياس بل يحتمل رده الى الله والى
من فيه شيء ولا يكون من باب التكليف الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو
القياس وكيف الرد والاعتراض من وجهين الاول انه عائد الى الامر والخوف السابقين في قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه
فلما كان الضمير في اذاعوه متعلقا بهما فكذا في ردوه وفي لعلمه وفي يستنبطونه وليس ذلك من القياس في شيء الثاني لو سلمنا عود الضمير الى الاحكام
لكن جاز ان يكون ما استخرج الحكم من دليله اما باستخراجه من عمومات النص او من اصالة البراءة او غيرهما من الادلة فلا يتعين القياس الرابع
قوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا الى قوله فعرض صدقهم بانهم يعبدوا اباؤهم لما بينهم من المشابهة في البشرية فلم ينكر عليهم وذلك هو القياس والا
من وجهين الاول يمنع عدم الانكار لان الاية انما خرجت مخرج الانكار لقولهم لقوله ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
الثاني سلمنا انه قياس في الامور العقلية فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس ايضا وهو محال الخامس لما بعث معاذا قاضيا الى
اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي والنبي صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله
واجتهاد الراي لا بد فان يكون مردودا الى الاصل والا كان مرسلا والراي المرسل غير معتبر وذلك هو القياس ولما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن
قال بم تقضيان قالا ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به صرحا بالعمل بالقياس والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهما
عليه فكان حجة والاعتراض من وجوه الاول انه مشتمل على الخطأ فلا يكون صحيحا لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا يشتمل على تصويبه في الاجتهاد وهو خطأ لان الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز ولانه
عما به يقضي والقضاء الا الالزام فيقع السؤال عن الذي يجب به الحكم والسنة لا تصلح جوابا عنه لانا نذكر في مقابلة الفرض حيث يقال هذا سنة
وليس بواجب ولان الحديث يقتضي سؤاله عما به يقضي بعد نصبه للقضاء وهو لا يجوز لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له وانما تثبت
الصلاحية لو كان عالما بالشيء الذي يجب به ان يقضي والذي لا يجب ولاقتضاء الحديث علم جواز الاجتهاد الا بعد علم وجدانه الكتاب والسنة وهو باطل
بجواز تخصيصها به الثاني يروى ان معاذا لما قال اجتهد رايي قال الرسول صلى الله عليه وسلم اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن تصحيحهما لان الروايتين نقلتا في واقعة واحدة
فلا يمكن الجمع بينهما الثالث لا خلاف بين اهل الحديث انه مرسل ونقلته من اهل حمص غير مذكورين عن معاذ فلا يكون حجة الرابع خبر واحد ورد
في اثبات اصل عظيم في الشرع وهو القياس والاجتهاد والدواعي متوفرة على نقله فيجب بلوغه حد التواتر فلما لم يبلغ علم انه ليس بحجة والحاصل انه مرسل
فلا يقبل عند الشافعي وجماعة اخرى وانه فيما يعم به البلوى فلا يقبل عند ابي حنيفة وجماعة اخرى الخامس انه خبر واحد فلا يقبل في المسائل القطعية لا يقال
مثبتوا القياس كانوا يتمسكون في اثبات القياس ونفاته يتاولونه وهو اتفاق على نقله لانا نقول قد تقدم ضعف مثل هذا السادس لا يدل على كون القياس حجة
اما قوله اجتهد رايي فان الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية لا يقال انما صار اليه بعد فقده من الكتاب والسنة
ومدلول الخفي من النص موجود فيهما الا انا نقول يمنع ان قوله فان لم تجد للعموم لصحة استفهام هل تعني فان لم تجد في صريحه فقط او فيهما في جميع وجوهه ولا دلالة على
انه هنا لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس عمل بحكم مفهوم من الكتاب والسنة السابع قوله اجتهد يحتمل ان العمل به نوع واحد من انواع الاجتهاد فيحمل

على البراءة

على البراءة الاصلية او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل الاباحة او التحريم الثامن لا نسلم انه اذا لم يجد على النص الخفي ولا دليل العقل يعمل على القياس
الشرعي ولا دليل على الحصر فان هنا طرقا اخرى مثل الاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقلها والمصالح المرسلة وقول الشيخ احكم فانه لا يحكم الا بالصواب
التاسع سلمنا الدلالة الشرعية لكن يكفي فيه اثبات نوع واحد ونحن نقول كالنظام بالقياس المنصوص على علته سواء ورد العمل بالقياس او لا او بقياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف العاشر سلمناه دالة على العمل بالقياس الشرعي لكن في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم او بعده الاول مسلم والثاني ممنوع والاصل فيه انه شرط في
العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وهو غير ممكن في زمانه صلى الله عليه وسلم لعدم استقرار الشرع اما بعد نزول اليوم اكملت فلا لان الدين انما يكون كاملا
لو بين جميع احكامه وهو انما يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما وهما مشتملان على الجميع لم يجز
العمل بالقياس بعد زمان الرسول صلى الله عليه وسلم اجيب عن الاول بان قوله تعالى ما فرطنا يدل على اشتمال الكتاب على كل الامور بواسطة وهو مسلم فان الكتاب لما دل على
قبول قول الرسول صلى الله عليه وسلم وقول الرسول صلى الله عليه وسلم دل على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان الكتاب دالا عليها ولا يمكن
دلالته ابتداء لخلوه عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا ولا محذور في العمل بالاجتهاد في زمانه في واقعة لا يمكن تاخير الحكم فيها
الى ان يصل الخبر من اليمن الى المدينة ثم منها الى اليمن لتعذر النقض والسنة عبارة عن الطريقة كيف كانت والبعث انما يكون بعد المعرفة بشرائط القضاء والمراد
لما عزم على البعث وجعله سعوا من تخصيصها به وفيه نظر لان العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال المبعوث وانه هل يصلح للقضاء ام لا وذلك لا يمكن
الا بعد اطلاعه على معرفته بمدارك الاحكام ولا يجوز تخريج النقض من المذهب الباطل وعن الثاني بان روايتنا مشهورة وهذه غريبة لم يذكرها المحدثون
فلا يكون معارضا وكيف يجوز ان يقول اكتب الي وقد تعرض من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع بينهما وان وردا في واقعة واحدة بان يقال
ان احتملت التاخير وجب بعضها وان لم يحتمل وجب الاجتهاد وفيه نظر لانه يجوز التاخير الى تحصيل معرفة الحكم بالفكر وقد يتطاول فكما يجوز الى وقت
والشهرة وقد بينا انها في خبر مرسل فاشبه الغرابة والتفصيل ليس في احد الحديثين فلا يمكن وجه الجمع بينهما به لان الثاني انكار لقوله اجتهد مطلقا وامر له
بالمكاتبة مطلقا وعن الثالث بانه مرسل تلقته الامة بالقبول فيعمل به وفيه نظر للمنع من تلقي الامة له بالقبول فان منكري القياس لم ينقلوه الا على الوجه
الذي قلناه وعن الرابع ان عموم البلوى لا يوجب تواتره كالمعجزات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لانه وان لم يوجب تواتره لكن العلة تقتضيه او شهرته
وهما منفيان عنه لانه مرسل وعن الخامس ان خبر الواحد يثبت به ظن ان القياس حجة وان لم يثبت به القطع عليه وفيه نظر لان ظن كونه حجة لا يقتضي كونه
كذلك للمعارضة بما يدل على عدم اتباع الظن وعن السادس قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا ويدل على كونه فان لم تجد للعموم صحة الاستثناء
ودلالة الكتاب والسنة على العمل بالقياس لكنهما لا يشتملان على الحكم الحاصل بالقياس وهو كاف وان قيل انه غير موجود في الكتاب والسنة وقول
معاذ احكم بكتاب الله اراد ما دل الكتاب عليه بذاته لا بواسطة والا لما صح قوله احكم بالسنة اذ لم يخل عن الكتاب حينئذ وعن السابع بان البراءة الاصلية معلومة
لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجب نصب المجتهد عليه وفيه نظر لان دلالة البراءة انما تعلم بعد فقد الادلة العقلية والسمعية وذلك من الشرائط
التي يحتاج فيها الى الاجتهاد وعن الثامن باجماع الامة على الحصر فوجب القطع به وفيه نظر فان الاجماع دل على نفيه كالاحتياط وايضا اختلفوا في الطرق
كالمصالح المرسلة وغيرها وعن التاسع بان الشرع سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد وارد في جميع الاحكام ولو حمل على المنصوص على علته او على
تحريم التافيف لم يف بذلك ولا بعشر عشر الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم ايفاء جميع الطرق جعل القياس طريقا السادس عمر سال النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم
فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وهذا قياس لانه
اورد هذا الكلام ليدل على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماعه من انه لم يحصل عند المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما فوجب ان يكون حكم المقدمة حكم
المطلوب واذا كان قياسا وجب كون القياس حجة لوجوب التاسي ولان قوله ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان التعبد بالقياس قد تقرر عند عمر لما قرره عليه
ولهذا جاز لمن يعتقد الحكم بالكتاب ان يقول للمستدل اليس قد قال الله كذا ولا يجوز لو كان هو والمخاطب لا يعتقدان كونه حجة اعترض بانه خبر واحد فلا يثبت
به في القطعيات وبانه مثل هذا القياس حجة التنبيه على العلة ولان الحديث واحد على اجراء القبلة مجرى المضمضة لكن ليس فيه ان النص اوجب ذلك
او القياس ومع الاحتمال فلا قطع على احدهما اجيب بانه صلى الله عليه وسلم لم ينص على العلة بل ذكر اصل القياس والعلة سابقة الى الذهن وليس التنصيص على الاصل تنصيصا
على العلة وقوله ليس فيه دلالة على اجراء القبلة مجرى المضمضة لنص او قياس قلنا بينا ان مفهوم ارايت ان كل واحد منهما لم يحصل منه الثمرة المطلوبة بذلك
الفعل والمعنى يعلم لو استفتي عن القبلة فقال المفتي ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ان القبلة لا يفسد الصوم ويعلم اجراء احدهما مجرى الاخر من الوجه الذي ذكرناه
فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما وانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع وفيه نظر للمنع من ذكر ذلك للقياس عليه بل لان الكلام
سلمنا لكن قوله انه ليس تنصيصا على العلة بل على الاصل فان قوله فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما السابع قوله صلى الله عليه وسلم للجارية الخثعمية لما

سالته يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس وفيه نظر للمنع من استفادة ذلك
من القياس اما اولا فلما ياتي من ان الرسول لا يجوز له الاجتهاد واما ثانيا فلا استفادة ذلك من قوله نعم وبدل على الناسخ البينة فيكون كدين
الادمي في عدم سقوطه الا بفعله ولم يذكر الدين ليقاس عليه بل للتشبيه والتعريف ولانه قال انه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون اولى
من الاصل الاول مثل تحريم الضرب لتحريم التافيف ونحن نقول به الثاني روي عنه انه قال لام سلمة وقد سالته عن قبلة الصائم هلا اخبرته اني افعل ذلك وانا
صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه وفيه نظر لانا نمنع قصد القياس بل لاجل علمها بوجوب التاسي ولما صرح به من الانقياد الى فتاويه
ولهذا قال ان يفعلوا الخلاف فعله بل كانوا ايضا يتبعونه كما روي انه خلع نعله فخلعوا التاسع امر سعد بن معاذ بان يحكم في بني قريظة برايه وامرهم بالنزول
على حكمه فحكم بقتلهم وسبي نسائهم فقال لقد وافق حكمه حكم الله تعالى وفيه نظر لعدم استلزام الحكم بالراي في امور الحرب الحكم بالقياس لان الراي
اعم من القياس فجاز ان يكون المراد الاستنباط من العمومات او الاجتهاد في الاخذ بالاصلح للمسلمين وذلك راجع الى امور الدنيا العاشر قال لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم الثمن باعتبار تحريم اكلها واعترض بان تحريم البيع ليس بالقياس على تحريم
الاكل بل تحريم الشحوم تحريم يضاف الى الاعيان فينصرف الى المعاني المعهودة والبيع من جملة عوارضها فدخل تحت التحريم ولو كان تحريم الاكل مصرحا به لكان
المراد منه تحريم التصرف لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم وقوله الذين ياكلون اموال اليتامى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف بعينها الحادي عشر
ما روي عنه انه علل كثيرا من الاحكام وهو يقتضي وجوب اتباع العلة اين كانت وذلك عين القياس كقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
فادخروها وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم الاخرة وقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا
اذن وقوله في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله في حق شهداء احد زملوهم بكلومهم
ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وقوله في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم او الطوافات وقوله اذا استيقظ احدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده وقوله في الصيد فان وقع في
الماء فلا تاكل منه لعل الماء اعان على قتله وقوله انما اقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي والراي تشبيه الشي باخر وهو عين القياس والاعتراض ان
النص على العلة لا يستلزم الالحاق فانه المتنازع والاخبار ما دلت على الالحاق بل على التعليل والفائدة فيه تعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد
ولهذا نص الشارع على العلل القاصرة ولا قياس هناك سلمنا انه يستلزم الالحاق لكن لا باس بالعمل بمثل هذا النوع من القياس عند اكثر الناس وما روي
من قوله في الحكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي فمناف لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سلمنا لكن لا نسلم ان الراي هو القياس سلمنا لكن لا يلزم
من جوازه للنبي المعصوم من الخطا جوازه للامة الجائز عليهم الغلط وايضا فيه نظر لاحتمال ان يكون قوله فيما لم ينزل فيه وحي الى الاحكام الدنيوية التي ليس
من شانها ان ينزل وحي فيها الثاني عشر وهو الذي عول عليه اكثر القائلين بالقياس ان الصحابة اجمعوا على العمل به فيكون حجة وبيان الاجماع ان بعض الصحابة
عمل به او قال ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا اما عمل بعض الصحابة فلوجوه الاول كتب عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وهو
صريح في المقصود الثاني انهم صرحوا بالتشبيه فان ابن عباس انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
اب الاب ابا والظاهر ان غرضه ليس تسمية الجد ابا لعدم خفاء مثله عن ابن عباس وكونه متقدما في علم اللغة فكيف يطلق على الجد اسم الاب حقيقة مع صحة نفيه
فيقال ليس ابا بل هو جد فبقي ان يريد انه بمنزلة الاب فيه وعن علي ع وزيد انهما شبهاهما بغصني شجرة وجدولي نهر وغرضهما بذلك قربهما من الميت ثم شركا
بينهما في الميراث الثالث اختلفوا في مسائل كثيرة وقالوا فيها باقوال مختلفة ولا يكون الا عن القياس واكثر الاصوليين منها واظهرها اربعة الاولى مسئلة
الحرام قالوا فيها خمسة اقوال فالمنقول عن علي ع وزيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه في حكم الطلقة الواحدة اما بائنة او رجعية
على خلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الطلقة الواحدة اما بائنة او رجعية على خلاف بينهم وعن
ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين يلزم فيه الكفارة الظهار وعن مسروق ليس بشي لانه تحريم لما احله الله تعالى فصار كقوله لهذا الطعام علي حرام والمرتضى
وباقي الامامية ذهبوا الى هذا القول عن علي ع الثاني اختلفوا في الجد مع الاخوة فقال بعضهم ... فقال بعضهم انه يقاسم
الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الجد مع عدم المقتسمات من السدس الثالث اختلفوا في المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة
لاب وام حكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للام وبالثلث للاخوة من الام ومنع الاخوة من الابوين فقالوا هب ان اباهم كان حمارا السنا من ام
واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث الرابع اختلفوا في الخلع هل يهدم من عدد الطلاق شيئا او يبقى عدد الطلاق كما كان فقال ابن عباس

انه ليس بطلاق وهو رواية عن عثمان والاخرون انه طلاق فهذه المسائل ان لم يقل احد منهم فيها عن طريق كانوا متفقين على الخطا وهو باطل وان
كان عن طريق فذلك ليس العقل لان حكمه واحد وهو البراءة الاصلية وكثرة هذه الاقاويل في الحكم لا اصل فهو السمع فان كان نصا قطعيا او ظنيا جليا
او خفيا وجب اظهاره لان عادتهم تعظيم نصوص الرسول والانكار على مخالفيها حتى نقلوا منها ما لا تعلق به حكم كقوله نعم الادام الخل ومن
عادتهم الفحص عن النصوص والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم او ليرجعوا عنها ان كانت مخالفة ومن هذه عادته
لا يجوز ان يحكم لنص ثم يسكت عن ذكره مثبتا انه لو كان هناك نص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء
والمحدثون ولكنه لم ينقل لانا بعد البحث الشديد والطلب التام والمطالعة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه واذا انتفى النص بقي القياس الرابع نقل
عن الصحابة القول بالراي وهو القياس قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي وقال عمر اقضي في الجد برايي وفي الجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقال
عثمان لعمر ان اتبعت رايك فرايك رشيد وان تتبع راي من قبلك فنعم ذا الراي وعن علي ع اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وقد رايت
الان بيعهن وانما قلنا ان الراي القياس لانه يقال في مقابلته فيقال افتى هذا برايه او بالنص فلا يثبت الا الاستدلال الا بالنص وان كان خفيا
فثبت بهذه الوجوه الاربعة قول البعض واما عدم الانكار فلانه لو وجد لنقل لان القياس اصل عظيم في الشرع فنقله اولى من نقل اختلافهم في مسائل
جزئية ولو نقل لاشتهر ولو صل الينا لتوفر الدواعي عليه واما قلنا انه اجماع لان السكوت ليس للخوف لشدة انقيادهم الى الحق ولان بعضهم خالف فيها كان
هنا الخوف يمنعهم من اظهار ما في قلوبهم لاظهروا مخالفتهم في الرضا والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس
والروايات التي ذكرتموها انما يرويها احاد ولا تفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطؤ هذا القدر على الكذب والاحاديث المستدل
بها تلك احاد لا يقال الامة بين معترف بها ومتاول لها فلزم اتفاقهم على النقل لانا نقول سبق عدم افادته مثل هذا الجزم بالصحة الثاني يمنع دلالة
الاحاديث على العمل بالقياس فقوله اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك ليس في معرفة الاشباه حجة لانه تعالى قد نص على حكم كل جنس
ونوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليدرج شيئا تحت جنسه ولا يخرجه وقد يحصل الاشتباه فيفتقر الى التامل الكثير ولانه في قوله
وقس لان القياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور برايك اعرف الاشياء على فكرتك والفكر استحضار علوم او ظنون ليتوصل بها الى
تحصيل علم او ظن فالتفكر يفيد التسوية بين النتيجة المجهولة والمقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما فهو سعي لان الراي هو الروية
فقوله فقس الامور برايك سوى الاشياء برويتك والتسوية بالروية عبارة عما ذكرناه فرجع الامر الى انه امره بان لا يحكم بالتشهي والتمني
بل بالاستدلال ولا يفيد ذلك عين القياس الشرعي سلمنا ارادة تشبيه الفرع بالاصل لكن كما احتمل ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كذا
يحتمل ارادة التسوية في عدم اثبات الحكم في الفرع الا بالنص واما تشبيه ابن عباس فيمنع انه جمع بين الامرين بعلة قياسية فجاز ان يكون الانكار لاجل
انه كما يسمى النافلة بالابن مجازا فكيف هذا الاسم المجازي ان يدرج النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم كان الجد يسمى ابا مجازا الاكتفاء بهذا الاسم
المجازي ان يدرج تحت وورثه ابواه ويؤيده نسبة ابن عباس زيدا الى مفارقة التقوى ومثار الى القياس لا يكون كذلك بل تارك النص ووجه زيد
النفي ما قلناه واما ذهاب كل منهم الى ما صار اليه فجاز ان يستند الى ما ظنه نصا سواء الصواب ظن دلالته او خطاء ويمنع وجوب النقل والاشتهار
والوصول الينا ولا يلزم من تعظيمهم النص اقتضاء ظهور النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول لان التعظيم انما يقتضي الاظهار عند الحاجة الى اظهاره
وهي منتفية لان الحاجة انما تثبت مع المناظرة هنا لعدم اجتماعهم في محافل المناظرة ولجريان عادتهم بذلك ولا مع المستفتي لانتفاء الفائدة بذكره معه سلمنا ان شدة
التعظيم تقتضي اظهار النص لكن بشرط ان يتمكن السامع من الانتفاع به ولم يوجد هنا لانه اذا ادى ذلك النص كان خبرا واحدا ليس بحجة فلا فائدة في اظهاره
الثالث سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان جليا لان الداعي انما يحصل الى اظهاره ودليل المذهب اذا كان ظاهرا قويا اما اذا كان خفيا فلا الرابع سلمنا ان لا
ما ذكر يتوهم الخطا لكنه معارض بانه لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي
لاجله ذهب الى ما ذهب اليه لاستحالة الفرق فان القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص لانا نقول القياس الجلي يجب الاتباع فيه والا لما حسنت المناظرة
بين القايسين الخامس لا نسلم انهم لو اظهروا النصوص ولا يجب الاشتهار لانه ليس من الوقايع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها لاتيانها على
الدواعي على نقل مذاهبهم مع انتفاء [illegible] فيها فنقل الادلة مع ما فيها من الفوائد اولى لانا نقول لم يمنع من نقل الامور التي لا يكون عظيمة بل لم يوجبه
وبينهما فرق السادس سلمنا انه من الامور العظيمة لكن لا يجب نقلها كالمعجزات واصل الاقامة في التثنية والافراد مع ظهوره مع انه لم ينقله الا
واحد واثنان فجاز ان لا ينقله ذلك الواحد ايضا السابع سلمنا انها لو اشتهرت لنقلت لكن نمنع عدم النقل ولا يجب ان يعرفه كل احد فانه لا يكون
ادعاء معرفة كل واحد مما نقل عن الرسول والصحابة فجاز ان يكون البعض يعرفه الثامن سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد لكنا لا نسلم انا لا نعرفه فانه

من قال في مسئلة الحرام انه يمين ذهب الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى
هذه الاية وسماه يمينا ومن قال لا عتاب به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد او على البراءة الاصلية ومن قال انه كالطلاق
ثلثا زعم انه قد يجعل كناية عن الطلاق فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو الطلاق ثلثا ومن قال انه ظهار جعله كناية عنه والكنايات في اللغة ليست
قياسا شرعيا التاسع سلمناه لكن لم ليس النص فلم قلت انه القياس بل جاز ان يصيروا الى ترجيح اللفظ على اقل المفهومات او على الاكثر او الى الاستقراء
او الى المصلحة المرسلة الخالية عن شهادة الاصول او الى الاستقراء والفرق بينه وبين القياس انه استدلال بالجزئيات على الكلي والقياس استدلال بجزئي على
جزئي او لانه كان من مذهبه ان مجرد قوله حجة ومستند ذلك الوهم ان يجوز لبعض الانبياء حجة فكذا في اهل العلم حجة والاول لقوله تعالى الا ما حرم
اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه والثاني لقوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فهذه الشبهة تقتضي ان مجرد قول العالم حجة او استند الى
الاجماع لا يقال لا يتصور حصول الاجماع في محل الخلاف لانا نقول المقصود من الاجماع ثبوت الواسطة بين النص والقياس في الجملة العاشر لا نسلم ان
الراي هو القياس لانه مرادف للروية فلا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك واذا لم يكن في اللغة القياس فكذا في عرف الشرع لان النقل على خلاف
الاصل ولان الراي لو كان اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس فيكون معنى فلان يرى كذا او يقيس وهو معلوم البطلان وقال
ابو بكر في الكلالة اقول فيها برايي ليس بالقياس لان اللغة لا تفسر بالقياس الحادي عشر سلمنا التقابل بين النص والراي لكن يمنع وجوب كون الراي قياسا فان
النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية فما لا يكون كذلك لا يكون نصا بل جاز ان يكون استدلالا لفظيا خفيا وبالجملة الحصر بين النص والقياس ممنوع الثاني
عشر سلمنا اهل البعض لكن يمنع عدم الانكار فانه قد نقل انكار الراي والقياس وذم من اثبت الحكم بغير الكتاب والسنة وهو مشهور عنهم على ما تقدم
في الفصل السابق لا يقال الذين نقلتم عنهم منع القياس نقلنا نحن عنهم العمل به فلا بد من التوفيق وليس الا المنع من العمل به الا مع شرائط خاصة لانا نقول
نحن نقلنا عنهم منع القياس ونقلنا نحن عنهم العمل به فلا بد من التوفيق وليس الا المنع من العمل به الا مع شرائط خاصة لانا نقول نحن نقلنا التصريح بالمنع و
الذم على الاطلاق من غير تقييد بصورة خاصة وانتم لم تنقلوا التصريح بالعمل به بل رويتم احكاما ثم اسندتم لم توجه عامة صحة على ان تلك الاحكام دالة
على قولهم بالقياس ومعلوم ان تصريح الراوي اقوى مما ذكرتم سلمنا لكن يمكن التوفيق بوجه اخر وهو ان بعضهم كان قائلا بالقياس حين كان البعض
الاخر منكرا له ثم انقلب القائل به منكرا وبالعكس فيكون كل منهم مانعا للقياس وقائلا به من غير تناقض ولا يحصل به اجماع على العمل الثالث عشر
قول البعض وسكوت الباقين لا يدل على الاجماع لامكان السكوت للخوف والتقية قال النظام انا نجد الصحابة ابطلوا القياس بالقائلين به وقع معتقديه
قليلون كعمر وعثمان وابن مسعود وعلي وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي الدرداء وابي موسى وغيرهم من اصاغر الصحابة وكان فيهم عمر وعثمان من السلاطين
ومعهم الهيبة والرهبة فلذلك انقادت لهم العامة والباقون لم يعدوا به وكان لهم التقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول فلا يعيد عليه
انه قال في الفتيا عبد الله بن العباس اكبر منه ولم يقل في الفتيا شيئا من غير عمر ولا علي ولا عثمان شيء شهدا به وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والنبي
اعظم منه ولم يقل فيه شيئا وكان ابو عبيدة ومعاذ بالشام فقال معاذ ولم يقل ابو عبيدة مع ان ابا عبيدة اعظم منه وكيف يقال الخوف فكان نايلا
وقد قال ابن عباس وكان مهيبا وكان العظيم انا اختار منه مباشرة عليه ابطاله وصار ذلك سبب العداوة فقوله لولا الخوف ما غاص الحق فلما
اختلفوا في مسئلة الجد والحرام وغيرهما قلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا وكان النزاع فيه اصعب من النزاع في الفروع ولهذا الحكم من لم يعتقد
القياس من اهل زماننا بضلال القائل به بخلاف فروع الفقه الرابع عشر سلمنا عدم ظهور اسباب الخوف لكن لم لا يجوز ان يكون سكوتهم لعدم صحة ذلك عندهم
لما لا ينبغي وحسن الظن بهم لا يكفي في الامور القطعية الخامس عشر لعل سكوت العلم ظهور بطلانه القياس وحينئذ فيصح السكوت او اعتقد خطاؤه لكنه
من الصغائر فلا يجب الانكار او اعتقد كل منهم ان غيره اولى بالانكار السادس عشر سلمنا انهم باسرهم رضوا لكن يمنع حصوله دفعة فان ذلك لا يعلم
الا اذا تم لو اجتمعوا في محفل واحد ونطقوا بحكم دفعة واحدة فجاز ان يكون بعض رضاء احدهم بعد انقراض الاخر وانكره بقليه لا يبقى هذا الاحتمال يمنع من
انعقاد الاجماع لانا نتفق اهل الاجماع كانوا قليلين من الصحابة فامكن اجتماعهم في محفل واحد ونطقهم بالحكم فيخلو اهل الاجماع عن الاحتمال في هذا
سوى الظاهرية ولهذا قالوا الحجة الاولى اجماع الصحابة السابع عشر سلمنا انعقاد الاجماع على نوع من الاقيسة لكن لم ينقل خصوصية ذلك النوع ولا
العمل بكل انواعه ولا يلزم من الاجماع على العمل بنوع الاجماع على العمل بالجميع فكل نوع الا ويحتمل ان يكون هو المجمع عليه وان يكون غيره فكل نوع مشكوك فيه
فلا يجوز العمل بشيء منه لا يقال بعض الامة نفى العمل بالقياس وبعضهم اثبته فكل من اثبته اثبت نوعا معينا مثل العلة المنصوصة فكان خرقا للاجماع لانا نقول
يمنع ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا لانقسامه الى قياس المناسب وغيره وقياس الشبه في قياس المناسب لابتنائه على تعليل
الاحكام بالمصالح والاغراض وهو باطل عند الاشاعرة ومع الاكثر فالقياس يجمع عليه الثامن عشر سلمنا الاجماع على نوع معين لكن جاز ان يكون هو

وقياس تحريم

قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف او المنصوص علته التاسع عشر سلمنا اجماع الصحابة في زمانهم على العمل به فلا يلزم التعبد به الان فان
الصحابة لمشاهدتهم الرسول والوحي وقرائن الاحوال الحالية ان معرفتهم الحكم الخاص من الحكمة العامة فجاز ان لم التعبد به اما
غيرهم فلا لانتفاء مشاهدتهم القرائن لا يقال كل من جوز للصحابة يجوزه لغيرهم لانا نقول لا يمكن القطع بان احدا من الفرق مع كثرتهم وتفرقهم
منع الفرق وعدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه اجيب عن الاول بان اختلاف الصحابة في الجد والحرام والمشركة والايلاء والخلع وبتقدير
حد الشرب وقولهم بالتشبيه والراي وما نقل من الاحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود في الخثعمية والقبلة وامر ابا موسى بالقياس
قد بلغ مجموع هذه الروايات مبلغ التواتر ومن طالع الاخبار وقطع بشيء واحد منها وان كان احادها صحاحا والاصل المطلوب سلمنا انه ظني لكن نمنع
كون المسئلة قطعية لانها عملية فيقوم الظن مقام العلم في وجوب العمل فيه نظر لان الظن انما يحصل مع عدم المعارض وقد بينا النقل عمن نقلتم
عنه بالمنع من العمل بالقياس على سبيل التصريح فان لم يكن راجحا فلا اقل من المساواة فيمتنع حصول الظن والعلم وعن الثاني ان مقدمة كلام عمر
ومعرفته تبطل ما قوله اعرف الاشباه على معرفة الحكم ليندرج فيه اولها ويخرج عنه غيرها وهو قوله الفهم الفهم عندما يختلج في صدرك مما
لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور عند ذلك ثم اعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى وهو صريح في
الامر بالقياس الشرعي وهو جواب عن تجويز ارادة تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه من غير نص وتجويز دلالة الجاني وتسميته اجتهادا باطل
فانه لا يجوز ان يكون انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من الحاق ابن الابن بالابن في الموضعين دون الثاني لان حسن الحاق في احد الموضعين لا يوجب
القطع به في الثاني واذا لم يكن الانكار على التفرقة فاطلاق الاسم المجازي يتوجه الى التفرقة في الحكم الشرعي فيكون تصريحا بالقياس الشرعي وجاز ان يكون
هذا القياس جليا عند ابن عباس واعتقد ان الخطاء فيه يخرج عن التقوى فلهذا احكم عليه بمخالفة التقوى فيه او ادعى على المبالغة واستقرار
العرف تشهد بان من اظهار النص تعظيم حال المقصود فان من حكم بشيء عن غير الصحيح يوافق مذهب تعظيم شخص بعينه ووجد ذلك الحكم حجة
من قول العظيم فانه يذكر ان ذلك القول ويصرح به والحاجة الى ذكر حصلة مطلقا لان من يعتقد اثبات مذهبه بالنص فانه يعلم ان مخالفة الظاهر
او الطريق صحيح مخالف للنص والمساوي يستلزم التوقف فيكون الحكم باحدهما حراما والراجح يكون هو مخالفا للنص فاذن من اثبت مذهبه بالنص
يعتقد ان مخالفة في نفسه كونه مخالفا للنص لكن شدة اهتمامهم على مخالفة النص يقتضي شدة احترازهم عنها ولا طريق الى الاحتراز الا بذكر
النصوص فتعظيم لهم يقتضي اظهار نصوصه مطلقا وبهذا يظهر الجواب عن الثالث لان دلالة التعظيم يستلزم ذكر النص خفيا كان او جليا
وفيه نظر لان كلام عمر اولا واخر الاية في الحاجة على معرفة الاجناس لان الجزئي المندرج تحت الجنس ليس منصوصا عليه بخصوصه وان دخل
تحت المنصوص ولما كان الجزئي قد يندرج تحت كليات متضادة في الاحكام وجب معرفة الذاتي منها دون العرضي ليندرج ذلك الجزئي تحت ذاتية
لا عرضية ليكون اشبهها بالحق وليس ذلك من القياس في شيء وانكار ابن عباس في التسمية لان التفرقة في الحكم الشرعي بل من حيث ان احدى
الاضافتين اذا صدقت وجب صدق الاخرى فان الابوة اذا صدقت على اضافة البنوة الى الجد وجب صدق اضافة الابوة على الجد فالخلف محال
فلهذا انكر ابن عباس على زيد وقد خفيت كثير من النصوص الحاجة اليها عن كثير من الصحابة كحكم المجوس وفي حق الاقامة والاذان
مع الحاجة اليها وكان الاشعار بها وغير ذلك ولا ينافي ذلك تعظيمهم للنصوص ولا يلزم انحصار الطريق في ظاهر النصوص والقياس لجواز
المصير الى النص الخفي والاستصحاب والبراءة الاصلية فلا يجب ذكر المستند وان وجب فانما وجب على التابعين والمجتهدين وعن الرابع بالفرق من
وجه الاول ان اهتمامهم بمخالفة النص فوق اهتمامهم بمخالفة القياس ولا يلزم من قولنا فلا الانكار في ادنى اعظمهما الثاني العقول مستقلة بمعرفة
العلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها وغير مستقلة بمعرفة النصوص وهو يقتضي وجوب التنبيه عليها لا يقال لو لم يجب التنبيه على
العلل القياسية لما حسنت بالمناظرات لانا نقول ليس كل ما لا يجب لا يحسن الثالث النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها بخلاف الاقيسة لان
كل مجتهد مصيب فلا يجب اتباعها فلا نقلها الرابع النصوص يمكن الاخبار عنها على كل حال وقد يتعذر التعبير عن الامارات كالامارة في قيم
المتلفات واروش الجنايات ويعجز المقوم عن ذكر امارة مخصوصة في تقدير القيمة بالقدر المعين لا يقال اضبط الرماة يعبر عن الامارات لانا
نقول المتاخر يحصل في كل علم ما لا يحصله المتقدم سلمنا وجوب الذكر لكن التنبيه كاف في الجبر المطلوب وقد نبهوا على العلل بالاشارة الى الاصول
التي ذكروها لانهم اتفقوا على ان من قال انت علي حرام على حكم الطلاق او الظهار او اليمين وعلته ظاهرة لانه موضوع للتحريم فيشتبه اذا توجه الى الزوجة
كهذه المسائل فكل منهم رجح اصلا اعتاده فمن رجح الاحتياط جعله الطلاق ثلثا ومن رجح اليقين جعله طلقة واحدة ومن جعله ظهارا رجح مشابهته
اياه في اقتضاء التحريم ومباينته لصرايح الطلاق وكناياته ثم جعل كفارته ككفارة الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ من كفارة القتل ومن رجح كفارة

على كيفية قياساتهم ومن الخامس ان هذه المسائل لما كثر وقوعها فاشتدت الحاجة الى
اليمين اوجبها الاخذ بالاقل فذكر هذه الاصول مبنية
معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل متوفرة الدواعي على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا وان لم يفد القطع فانه يفيد الظن وفيه نظر لان ذلك لعله
اوجب الشك لا وجب التواتر والتلقي بالقبول من التابعي انا لا ندعي ان معرفة كل احد بان يكون مشهورا في الكتب بحيث يجده كل من حاوله
تحصيله وفيه نظر لانه انا لم يجب عموم نقله لم يختص الناقل بالمصنف للكتب فجاز ان ينقله غيره ولم يضعه في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة
ومن الثامن ان قوله لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على ان حكمه ما هو وانا حرم ثم ان دل فانما يدل على مذهب مسروق واما من اوله فحمل التحريم
على الحلف بانه كان قد حلف لكم تحلة ايمانكم فليس في الاية انه قال لبعض نسائه انت علي حرام بل انه حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرمه بلفظ اليمين
انه لا يترتب ما ذكره القبطية بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله وليس في قوله انت علي حرام قسم بالله ولا دلالة لهذه الاية على حكم المسئلة
او نزلت بسبب قوله لمارية انت علي حرام لكان نصا في الباب فلم يجز لاحد العدول عنه لشدة انكارهم على مخالف نصه واما من جعله كالطلاق الثلث
فلعله من صرائح الثلاثة وكلاهما احتمال لانه من كناياته فلا يدل وان قيل انه مثل حكم الصريح او الكناية وهذا التشبيه بمعنى القياس ثم بعد
ثبوت هذه المشابهة يختلف قوله انا طلقتم النساء وقد حمله على الواحدة اخذا بالمتيقن فانما يكون بعد تشبيهه بالصريح او الكناية فلا بد
من القياس ومن جعله كالظهار فانه اجراه مجراه في الحكم فهو القياس ومسروق لم يعتمد على البراءة الاصلية بل قاسه على قصعة من ثريد
حيث قال لا ابالي احرمتها او قصعة من ثريد ولان مسروقا تابعي فان عاصر الصحابة فقد خالفهم فقد تركت الصحابة البراءة الاصلية
بسبب القياس لما بينا من انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص فيقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو مطلوبنا وانهم بعاصرهم ذلك الوقت
كان اجماعهم حجة وفيه نظر فان دلالته على مذهبهم فيبطل احتجاجهم به وجاز ان يكون السبب خفيا عند بعض الصحابة لخالف والتشبيه با لقصعة
هو نفي البراءة الاصلية كالقصعة المحللة بالاصل ومن التاسع ان كل من قال بان الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية والى النص
الجلية او الخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وفيه نظر للمنع من الحكم الكلي ثم من جواز رجوعهم الى احدى الثلثة ومن العاشر ان الراي ولو لم يختص
لغة بالقياس لكنه يختص به شرعا فالقياس حجة عليه وهو ما يتم من ذم الراي وانهم واتفقوا على ان المراد بالقياس عرفنا ان عرف الشرع يقتضي التخصيص
وفيه نظر لجواز كون النص قرينة على التخصيص ومن الثاني عشر بان روايات الانكار وان كانت صريحة وروايات الاقرار غير صريحة لكن الفاظها
صريحة لفظا لكنها صريحة بحسب الالزام انه ينفي ما ذكرتم من الترجيح ولو انقلب الحكم معروفا وبالعكس لاشتهر لانه من الامور العجيبة ولما لم يشتهر
لم يقع وفيه نظر لانا بينا عدم دلالة ما ذكرتم على الاعتراف ولو دلت لكانت دلالته اضعف من دلالة الصريح قطعا وهو كاف في الترجيح واي عجب في رجوع
المفتي عن فتواه لظهور ما لم يكن ظاهرا عنده ومن الثالث عشر ان سبب انقياد الصحابة الى الحق ينفي الخوف وفيه نظر لمنافاة قول ابن عباس في تقريعه
وهيبته وكان مهيبا ومن الخامس عشر ان التوقف ان كان في اول الامر فما بعد انقضاء الاعصار فالظاهر هو ظهور الحجة او البطلان وقوله لعل الحاكم
واحدا معتقد ان غيره اولى بالانكار قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى بذلك او يكون الكل في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع
على الخطاء وفيه نظر لجواز ظهور البطلان وقد وجد ما يدل عليه وهو تمام الثالث عشر وليس ان الكل واحدا اولى بالانكار يلزم اجماعهم على الخطاء لو تركوا
الانكار اقوى ما في الباب انه يكون ذلك الواحد من تجب الخطاء ومن السادس عشر ان الاصل في كل ثابت بقاءه على ما كان ومن السابع عشر بانعقاد
الاجماع على ان القياس المناسب حجة وفيه نظر لمنع الاجماع فان المنازع ومن التاسع عشر ان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم فيكون الاجماع حاصلا
ظاهرا وفيه نظر لان احدا لم ينص على عدم الفرق اقوى ما في الباب عدم العلم بالفارق وذلك لا يستلزم العلم بعدمه ولهم
ان بعض الاصوليين قد ادعوا الاجماع على وجه اخر وهو ان الصحابة اختلفوا في وقايع كثيرة بالضرورة وذهبوا فيها الى اقوال مختلفة فاما ان يكون من طريق
كان اجماعهم على الباطل وهو محال وان كان عن طريق غير العقل لانه يقتضي البراءة الاصلية لا غير ويمتنع ان يكون قول كل من المختلفين قولا بالبراءة الاصلية
فيكون سمعيا فان كان قياسا فالمطلوب وان كان نصا استحق مخالفه العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها ولم يكن كل واحد
من المختلفين بحيث يمكنه صاحبه يستحق العقاب العظيم بسبب المخالفة وما ليس بنص ولا قياس باطل كان من قال انهم لم يتمسكوا في مذاهبهم بالنصوص الجلية
ولا الخفية ولا البراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو لم يتمسكوا به لزم خرق الاجماع وفيه نظر لانه ان ادعيت الاجماع على الافتاء بالعمل بالقياس او
باستنادهم كان مكابرة ولو سلم فلا نسلم ان اجماع الكل عليه لانكار كثير منهم بل الذي يمكن ان يقال ان جماعة طايفة منهم وهو ليس بحجة لما عرفت من ان الاشهر
ان حال الصحابة كحال غيرهم في وجوب البحث عنهم بل قد طعن جماهير المعتزلة في معاوية وطلحة والزبير بعضهم ومفترقين لان فيهم فاسقا لا بعينه وقال
قوم لا يقبل شهادة كل واحد منهما لانه لا يتعين منفردا ويدخل في بعضهم تحت العلم بان احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتله سلمنا لكن الخصم

عدم مصيرهم

عدم مصيرهم الى نصوص خفية او الى ادلة العقل على تقدير الثالث عشر القياس يفيد ظن الضرر فيجب جوازه العمل به اما الاولى فلان من ظن ان علة حكم
الاصل كذا وانها موجودة في الفرع فانه يظن ان حكم الفرع كالاصل ومعلوم ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم
ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما فوجب العمل بما يحصل في الظن خلوه من المضرة
والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض من وجوه الاول ولم يحكم مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على
وجود ذلك الدليل ثم على امكان ما يدل على حصول تلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول
ذلك الحكم فيه وسياق الكلام على هذه المقدمات الخمس الثاني سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من تجنب الخالي عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم
وجوب قبول خبر الشاهد الواحد مع ظن صدقه وبعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي وربما
اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وبما اذا غلب على الظن الذمي واستحلال الذمي في هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت
راجحة لا يقال المظنة انما تفيد الظن لو انتفى الدليل القاطع على فساده او في هذه الصور وجد القاطع على فساده لانا نقول ان القياس انما يفيد ظن الضرر
اذا انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من مقتضى ظن الضرر فعليكم بيانه الى حين يكون ابدا ثبوت ظن الضرر الثالث متى يجب الاحتراز عن
الضرر اذا امكن تحصيل العلم به او لا الاول ممنوع والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطأ
والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح لجهله اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا امتنع علم طريق
العلم فيها وانما يمتنع لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجد امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل يقين
الحكم الرابع سلمنا صحة طريق العلم لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظن اقوى من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين
مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز اجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك الظنون لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم
الدليل المبطل جزءا من المقتضي والا لكان ما يمنع وجوده من علل المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزءا من علة
النزول لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان والذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه اما على عدم الظن
فلا ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه ومن الثالث بالمنع من اشتراط
الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة دون الاخر المصلحة
فنفيه تمام مقتضاه طلب العلم الابد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح
الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر لان الاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يوجد المنع عليه ومدة استقصاء
الطلب في مدة النظر وهو غير حاصل بالمقلد ويتنقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم الرابع عشر قوله الا
من قوله تعالى ولا تقل لهما اف المنع من ضربهما ولم يعقل ذلك الا قياسا والاعتراض يمنع انه في لم يدل القياس بل عقلت الامة المنع من الضرب بلفظ كان
قول القائل ما فلان عندي حبة يفيد في عرف اللغة نفي القليل والكثير او نقول انه قياس معلوم لان منع التافيف معلل بالاذى وكون الاذى علة معلوم
غير مظنون وهذه العلة موجودة في الضرب بالضرورة الخامس عشر اجمعت الامة على قياس غير مامن عليه في الرجم والاعتراض يمنع استناده الى
القياس بل اجمعوا على ان الحكم في الزنا قد حكم كما علم من قصد النبي عليه السلام مروية او لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او انه قياس معلوم لان كون الزنا
شرطا للاحصان علة في الرجم معلوم لا مظنون السادس عشر قد تعبد الله تعالى بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة مع الاشتباه وان يصلي على الجهة
التي ظننا ان القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالامارات وبالعمل بحسبها والاعتراض من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة واوجب الصلوة الى
اربع جهات ومنهم من سوغه وفرق بان امارات القبلة عقلية لا سمعية ولا مانع من التعبد بالامارة في القبلة دون الامارات المظنونة الشرعية ولا يلزم
من التعبد بالامارة في موضع التعبد بها في كل موضع الا بجامع لانا الا ان التعبد بالامارة في موضع جائز في كل موضع لان المسوغ واحد وكذا المانع ولان
التعبد في القبلة انما كان لانه لما لم يحصل العلم بها بالمشاهدة لم يبق الا التعبد بالامارة ولكن امر هذا النص على الحوادث لا يبقى الا التعبد بالامارة لانا نقول
الاول يدل على جواز التعبد بالامارة في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسئلتنا وعن الثاني التعبد بوجوه اخر لحكم العقل فيبقى في الحوادث على مقتضى
العقل ولا يلزم عند اشتباه القبلة الصلوة الى جهة من الجهات ويمكن التعبد الى جميع الجهات والى جهة يلخصها السابع عشر ان حادثة لا بد فيها من حكم
ولا بد ان يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدهما الا القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الحوادث من ان يكون الى حكمها
طريق والاعتراض لا نسلم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث

ارادات النصوص عامة كقوله عم فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء وان كثر عدده وان اراد المستدل انه لابد في كل حادثة
من حكم او من قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا او عقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا
فمعناه ممنوع لجواز خلو كثير من الحوادث منه الثامن عشر ما روى ابو هريرة ان رجلا من فزارة قال للنبي عم ان امراتي ولدت غلاما اسود معرضا بان ينفيه فقال له
رسول الله صلعم هل لك من ابل قال نعم قال ما الوانها قال حمر قال هل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال لعل عرقا نزعه قال لعل هذا العرق نزعه
ومعه والاعتراض عليه ان ذلك قياس عليه وتنبيه على ان العلة عقلية في حكم عقلي **الرابع** في القياس المنصوص على علته اختلف الناس في النص على علة الحكم
هل هو تعبد بالقياس بها ام لابد من تعبد زايد فقال ابو الحسين قال الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال ابو
اسحق النظام والفقهاء وبعض الظاهرية ان النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها وقال ابو هاشم يجب القياس بها ولم يذكر ورود التعبد بالقياس
وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن
النص عليها تعبدا بالقياس بها والوجه صدق قول النظام لنا وجوه الاول ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على
العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاينما وجد وتحقق العلة وجب وجود المعلول الثاني قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي ان لا حرمت كل مسكر
اذا لم يكن للخصوصية مدخل في العلية الثالث قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب
ان يترتب الحكم عليه اين ما وجد الرابع اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان تكون العلة هي مطلق الاسكار او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول
لزم وجوب التحريم اينما وجد لانه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها وان كان الثاني لم تكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قدر مشترك بين الخمر
وغيره لتغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم اما اضيف الى كونه مسكرا وهو القدر المشترك فلا تكون للخصوصية اثر في
العلية احتج المانعون مطلقا بان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه
مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس الا عند امر مستانف بالقياس والجواب لا نسلم ان قيد كونه الاسكار في ذلك المحل يحتمل
ان يكون جزء من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويزه في سائر العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة
القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكانه كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا التعيين من درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم يفهم منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما فكذا يفهم من الشرع لقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا
الا ان الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم يجب ان يكون مشتملا على الحكمة ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذلك بل مفسدته كونه مسكرا فقط
فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون سلمنا ان هذا القيد غير ظاهر لكن لم قلتم انما يمنع القياس لو قال الشارع حرمت الخمر لكونه
مسكرا اما لو قال علة الحرمة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال لان من باب الحركة ان من يهامى يقتضي المتحركية فهذا اللفظ يمنع وصفه بهذه المتحركية وان عين شيئا
امر بحيث يبقى فيه ذلك الاحتمال فهاهنا لا نسلم انه لابد من ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل فقوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك مرعي بالجزئية في
شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك وقوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب انه الامر كذلك ولكن انما يلحق
الفرع بالاصل لانه غلب على ظننا كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فيجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الدليل
الذي دل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس وقوله لو صرح بان العلة هي
الاسكار لا يبقى فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي
الحرمة يوجب علم ثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس
فلا يكون هذا قياسا بل يكون فيما اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاذا يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومن قال على هذا الوجه
انقدح الاحتمال المذكور واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل
ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير
عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم المرجح وان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو من قبيل التعليل بالاسكار اولا وهذا غير المبحث
الذي وقع النزاع فيه فنقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار
الخمر ويكون قاصرة فلا يثبت الحكم في غير المنصوص وان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل المبحث هل قوله
حرمت الخمر لاسكاره بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لا ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه احتج البصري بان من

ترك اكل رمانة

ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة لا من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة والجواب عن منع وجوب
ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه الرمانة غير حاصلة في ساير الرمان ثم
سلمناه لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فقوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا الموجب لذلك انه لم ياكل
لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلاء المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه المعية لم توجد في كل الرمانة الثانية و
في الاول نظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة وامتنع التعميم اجماعا **الخامس** في تعدية التحريم
من التافيف الى باقي انواع الاذى اختلف الناس في الحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف فقيل انه قياس وسموه جليا وقيل انه ليس بقياس بل العرف نقله
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو دل تحريم التافيف على تحريم انواع الاذى فاما بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة
لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف وهو باطل لانه على خلاف الاصل ولانه لو ثبت هذا النقل
في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان ينهى الجلاد عن الاستخفاف به وان كان يامره بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم
الضرب مستفاد من القياس وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار اصلا يقاس عليه ولان التعدية ايضا
على خلاف الاصل فلم كان التزامها اولى من الاخر وحسن نهي الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرد احتج الاخرون بوجوه الاول لو كان ذلك بالقياس
لما قال به المانع منه الثاني لو منع الله تم من التعبد بالقياس الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب بعد تحريم التافيف الثالث اجمعنا على ان قولنا
فلان لا يملك حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان مؤتمن على قنطار فانه يفيد في العرف انه مؤتمن مطلقا فنفهم
من هذه الالفاظ المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء
لمسارعة الفهم اليه واعترض على الاول من القياس يقيني لكن علم علة الحكم في الاصل وعلم وجود مثلها في الفرع فانه لابد ان يعلم ثبوت الحكم في الفرع
فانه لابد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع ومنه ظني وهو الذي يكون احدى مقدمتيه او كلتاهما ظنية والقياس في هذه المسالة من النوع الاول والذي وقع
الخلاف في القياس الظني فيه وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ان قوله ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه لا ما نقص لعدم
تعرض كلامه له وقولهم لا تملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير ما في شقها
وانما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسالتنا وقولنا فلان مؤتمن على قنطار يفيد كونه مؤتمنا على ما دونه لدخوله فيه اما ما فوقه
فلا يدخل فيه فان من يجوز هذا النوع من القياس فيجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه لملية
هنا والا قياس فكيف يكون يقينيا ولا يذهب ما ذكره جوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب من تحريم التافيف وان منع من القياس
الشرعي وجهله فكيف يكون القياس يقينيا لان تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس له عندي حبة يفيد
نفي الاكثر منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الازيد وان لم يكن الحبة موجودة فيه اذا تقرر ذلك فنقول **السادس** في التناسب بين حكم الاصل
والفرع ثبوت الحكم في الاصل ان كان يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة وان لم يكن فثبوت الحكم في الفرع
قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل
وفيه نظر لان تحريم التافيف يقيني فهو من قبيل الاول نعم ان الحكم في الفرع ان حقه مغاير للاصل فلا يعد الثاني مثالا للاول وقد يكون مساويا
لقوله عم لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانه يقاس عليه البول في الكوز وصبه في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا يسمى بالقياس في
معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك لجميع الاقيسة التي تمسك بها الفقهاء في مناظراتهم وبحسب مراتب الظنون تتفاوت تحصيل مراتب الثالث وهي غير
محصورة لعدم انحصار مراتب الظن **تذنيب** لما ظهر بطلان العمل بالقياس الا ما كان منصوصا على علته وجب النظر في القياس واركانه الاربعة
وبيان شرايطها ومعرفة العلل المنصوص عليها وابطال ما عداها من المستنبطات بالطرق التي يحتج بها الخصم ونفي تلك الطرق وما يلحق بذلك ونحن
نذكر جميعه بعون الله تم **الفصل الثاني** في طرق التعليل وفيه مباحث **الاول** في امكانه اعلم ان حاصل القياس يرجع الى اصلين كون الحكم في الاصل معللا
بكذا وثبوت ذلك الوصف في الفرع والاول اعظمهما فقد نازع في ذلك نفاة القياس فقالوا اما ان يراد بالعلة المؤثرة في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى
اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والاقسام الاول باطلة وكذا الرابع لعدم افادة تصوره انا قلنا انه ليس المراد من العلة المؤثر في الحكم والمؤثر
له لان حكمه تم عند الاشاعرة خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة الاحكام امور
عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصة مبني على القبح والحسن العقليين وقد انكرهما الاشاعرة فلا يليق منهم تفسير

العلة بالموجب واسم الواجب ما يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض لا استحقاق و تركه هو ان لا يفعله وهو عدمي
فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان معللا بالعدم وهو محال لانا نجوز انه تعالى لو اخلى المكلف من فعل الشيء و من فعل ضده فانا [illegible]
مع انه لا استحقاق العقاب على فعل الضد وهو ثبوتي لانا نقول هذا الاشكال مبني على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما بجواز خلو القادر عن الفعل
والترك عندهم ولان فعل الضد لم يلزم الاخلال بالواجب لم يلزم استحقاق الذم والعقاب ولو فرض الاخلال بالواجب من غير فعل الضد استحق
الذم والعقاب فاذن المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده واعلم ان كانت العلل الشرعية معرفات لم يمتنع اجتماع العلل الكثيرة
على الحكم الواحد والثاني بعد فالكلام مثله بيان الشرطية ان المعلول يجب عند وجود علته التامة فيستغني عن غيرها فلو تعددت استغنى بكل منها
عن الاخر فيكون محتاجا الى كل واحد منها مستغنيا عنه وهو محال وبيان بطلان التالي انه لو [illegible] كان كل منها علة مستقلة
في الحكم وهو واحد لامتناع اجتماع المثلين و[illegible] يلزم المحال من جهة اخرى وهو امتناع ترجيح اسناد احد الحكمين الى احد العلتين
من غير مرجح واعلم ان كون القتل العمد العدوان علة و موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا مع ان العدوانية
صفة عدمية لان معناها انه غير مستحق كان العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال ولا يجوز ان يكون شرطا لصدور الاثر عن المقتضي لان العلية
ان لم تكن حاصلة قبل حصول هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فوصف العلية امر حادث لا بد له من مؤثر وهو الشرط فلو جعلنا العدم شرطا لزم تعليل
العلية بالعدم وهو محال واعتذر بعض الفقهاء بان هذه الاشكالات انما يتوجه على من يجعل الاوصاف مؤثرة لذواتها ونحن نقول [illegible]
امور يجعلها الشرع فهي لا يوجب لذاتها الاحكام بل بجعل الشرع وعليه الغزالي وهو باطل لانا نسلم ان يجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما
اتاه فاعلم اني اوجبت الرجم فيتم لكن نتيجه حاصله الى كون الزنا معرفا وهو غير ما نحن فيه وان ادعى انه جعل الزنا [illegible] الحكم فهو باطل اما اولا فلانه
معترف بان الحكم خطاب القديم فلا يمكن تعليله بالصفة الحادثة سواء كانت تلك الموجبة بالذات او بالجعل واما ثانيا فلان الشارع اذا لم يصدر عنه امر
البتة عند جعله الزنا علة فلا جعل وان صدر فاما الحكم فالمؤثر فيه الشارع لا الوصف وقد فرضناه المؤثر الوصف هف او ما يؤثر في الحكم فيكون تاثير
الشارع في ايجاب ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون تاثير الشارع في ايجاب ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبة
لذاته لا بالشرع او لا الحكم لا ما يوجبه وحينئذ لم يحصل الحكم فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا له وقد فرض كذلك هف اخلف واما الداعي فلانه في
الحقيقة موجب لان القادر لما صح منه فعل الشيء و ضده فلم يرجح فاعليته لاحدهما الا اذا علم انه مصلحة فيكون العلم هو الذي لاجله صار فاعلا لاحدهما بدلا
عن الاخر فالعلم هو الموجب لتلك الفاعلية والمؤثر فيها وهو معنى [illegible] اذا ثبت هذا فهو محال [illegible] فاعلا لغرض مستكملا
لا بحصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه فان استويا استحال ان يكون غرضا وان كان احدهما اولى كان حصول تلك الاولوية
معللا بفعل ذلك الغرض فكل معلل على غيره ليس واجبا لذاته فتحصيل ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن فلا يكون كاملا تاما صفة واجبة بل ممكنة
الزوال وهو مح لا يقال حصول ذلك الغرض وعدمه سواء بالنسبة اليه وليس سواء بالنسبة الى الغير فيفعله لغرض عائد الى الغير لا اليه لانا نقول
كونه فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل ان تساويا بالنسبة اليه ثم من كل الوجوه استحال ان يكون داعيا له الى الفعل ثم لا يصح من المعتزلة
كقولهم لو لم يفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا للمدح وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال واعلم ان البديهية حاكمة بانحصار الغرض في جلب النفع
ودفع الضرر والمنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات
هو اللذة وكذا الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات الالم خاصة فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر
على تحصيل اللذة ودفع كل الم من غير واسطة فيستحيل ان يكون فاعليته لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم الا ان الشيء انما يصلح بعينه لو لزم من عدم ما فرض
علة او ما يقوم مقامه لعدمه والا انتفت العلية ولهذا لم يجعل علية ضرب الباب ونعيق الغراب للسماء والارض واذا ثبت هذا امتنع لما لم يكن فاعليته
تم لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقفة على هذه الوسائط ولم يكن فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات و الالام استحال تعليل احدهما
بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة العلية العلة الفاعلية واما المعرف فانه باطل ايضا لانه لو اثبتنا الحكم في الاصل معللا بكذا
لم يرد المعرف والاصل معنى الكلام الحكم في الاصل ما عرف ثبوته بواسطة الوصف الذي هو مدلول عليه الوصف لان الحكم لا يعرف الا به معرفة
ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب اما الاشاعرة فانهم يفسرون العلة بالمعرف فان الحكم معرف بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفا له قلنا الحكم
الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم بعد ذلك يجوز ان يعلم الله تعالى كون ذلك الوصف معرفا لفرد اخر من افراد النوع من الحكم وعلى
هذا التقدير لا يكون ذلك تعريفا للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لان الدليل لا ينفك عن المدلول واما المعتزلة فانهم يفسرون

العلة الشرعية

العلة الشرعية تارة بالموجب واخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات ولهم انه القياس والتعليل لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
لان الاسكار ان كان علة في تحريم الخمر بمعنى الباعث بطل لما علم انه لا يفعل لغرض وان كان بمعنى الامارة والامارة الخمر فهو باطل لثبوت الحكم فيه بالنص وكون
المعرف هو النص لا غيره واما في غيره فلا دليل على كونه علة فيه اذ الموجب للتعليل هو الاقتران ولم يعلم بعد في صورة الاقتران وهو الاصل لا علة
واما المعتزلة فانهم يستندون الاحكام الى الحكم والمصالح ويجعلون الشرع كاشفا عنها الا انهم يجعلون الوصف علة وبعضهم ان الوصف علة لذاته لا
بجعل جاعل فيبطل ما ادعوه من الشبه اما اولا فلما ثبت من الحسن والقبح العقليين واما ثانيا ففيه نظر اذ لا يصح الاستدلال بكون الاستحقاق
عدميا على ان الاستحقاق ثبوتي لان الطوائف العقلاء انما هو الامور الثبوتية وبواسطتها يعرفون العدميات ونحو لحوق السلب لا يصح دليلا
لوجود مع العدميات كما يصح في الامور الثبوتية وترك الواجب من القادر مستند الى الارادة وهو ما يستحق العقاب بهذه العلة الوجودية
على انا نمنع كون الاستحقاق ثبوتيا بل هو وصف اعتباري والا لزم التسلسل وفي الثالث نظر لمنع اتحاد الحكمين وتماثلهما فان استحقاقية القتل
بالردة مغاير بالنوع لاستحقاقيته بالزنا ولهذا لو تاب عن احدهما بقي الاخر فقط ولا نقض بالعكس وفي الرابع نظر فان العدوانية ليست عدما
مطلقا بل هو وصف انتفى عنه الاستحقاق سلمنا لكن العدمي جاز ان يكون جزءا من العلة وشرطا والعلية ليست وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل
بل هي امر اعتباري يجوز استناده الى العدم وكون العلية لم يكن حاصلة قبل الشرط ثم حصلت عنده لا يقتضي تعليلها به واما كون الغرض مقتضيا
للنقصان فممنوع مثله فان العبث عين النقص والله تعالى كامل الذات والكامل الذات لا يفعل الا ما هو الاولى في نفسه ولا يستلزم ذلك تحصيل كمال
له لما كان فاقده سلمنا لحصول الاولوية لكن هو من الصفات الاضافية كالخالقية والرازقية والموجدية فمنع انتفائها لا يوجب نقصا وفي نفع الغير مفسدة
بالنسبة اليه لان نفع الغير مطلوب في نفسه حسن عند العقل [illegible] الغرض مستكملا به حكم اخذوه من الحكماء واستدلوا به
غير مسلم لان الحكماء لم ينفوا العلل الغائية ولا نفوا الاشياء الكاملة [illegible] منافع الاعضاء وفي ابطال الغايات وعلم الهيئة واكثر الطبيعيات
وغيرها بل قالوا ايجاد الموجودات عنه تعالى على كل ما يمكن لا بان يخلق الشيء ناقصا ثم يكمله ببعض قوته لانه تعالى كامل الذات قادر على تكميل كل شيء
بحسب استعداده فيخلقه مشتاقا الى كماله بغير استيناف تدبير والغرض الذي نفوه استيناف ذلك التدبير في الاحوال بالقصد الثاني واستقصاء
الكلام في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام لانه الفن المتعلق به **الثاني** في الفرق على العلة الشرعية العلية قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا
في المؤثر بتمثيل العلة كنحو لعلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا [illegible] وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل
كاللام وكي ومن وان والباء فاللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل
الدافة التي [illegible] وهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت اللام عليه لتصريح اهل اللغة به لا يقال اللام ليست صريحة في العلية
لدخولها على لفظ العلة كما في العلة كذا ولو كانت للعلة كان تكريرا ولانه تعالى قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون
ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام للغرض [illegible] ولا يجوز ان يكون [illegible]
[illegible] انها ليست علة لانها [illegible] لانا نقول لتصريح اهل اللغة بان اللام للتعليل ومع ذلك لم يجز ورود
الاشياء وان لم تكن علة وحين العدول بكون مجازا فيها واصح في الاول نظر لان التاكيد مشهور في اللغة من غير نكير فجاز ان يكون دخوله للتاكيد كما
يدخله التعقيب عليه وفي الثاني نظر لانا لم نجعل اللام مطلقا للعلة بل عرفت بوصف صالح للتعليل ولا يجد له سواه مثل دخلت السوق
لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لمصلحته ولا نقول انها للتعليل [illegible] للاستحقاق مثل المال لعمرو وكي فكقوله تعالى
كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي كيلا يبقى الدولة بين الاغنياء بل تنتقل الى غيرهم واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما ان فكقوله
[illegible] زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وكقوله في محرم وقصت
به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وكقوله انها من الطوافين [illegible] واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله [illegible] جزاء بما
كانوا يعملون واعلم ان اصل الباء الالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم قد بينا ان
القياس المنصوص على علته صحيح اما غيره فلا وقد ذكرنا النص والاجماع كالنص في جواز دلالته على التعليل ووجوب النقد [illegible] اجماع الامة
في عصر على الوصف ما علل به حكم اما قطعا او ظنا [illegible] على كون الصغر علة لثبوت الولاية [illegible] الخلاف في مسائل الاجتهاد مع تحقق
الاجماع على العلة قطعا الا انا [illegible] على الاصل والفرع ظنيا ونحن الان نذكر الطرق التي جعلها القائسون دالة على العلية من غير
النص وبينا عندنا بطونها والله [illegible] **الثالث** في الايماء والتنبيه اعلم ان اللفظ اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله

بان يحال الاول العلية بالتنبيه والايماء وانواعه ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلامه تعالى او كلام رسوله او الراوي عنه كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وان قمتم الى الصلوة فاغسلوا وكقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له وقوله ملكت نفسك فاختاري وكقول الراوي سها صلعم فسجد
وهذا على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم مقدما لما بان يدخل على كلام الشارع مثل فاقطعوا ايديهما او على كلام الراوي مثل رجم
وقد ذهب الفقهاء الى انها دالة على ان ما رتب عليه الحكم بها يكون علة للحكم لان الفاء للتعقيب وما يكون من الاسباب يكون عقيبها بل من عندها فاحيا
احسنت اليك فظلمتني وقد يطلق الجزء بمعنى الحكم ثم انها نبه الواضح الفاء في كلام الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي لاحتمال تطرق الخلل الى الراوي
من الخلل ما لا يتطرق الى الشارع وما دون كلام الراوي متفاوت في القوة والضعف فالراوي الفقيه اقوى وغيره مع صحابيته ظن انهم لا يكذبون على
بكون الفاء للتعقيب فينتفي بانه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفاء لما فيه من التلبيس فجعل ما يفهم منه السببية ولا يكون
سببا لما كان تعليقه بالزنى اولى من تعليقه بالقيام والاكل وغيرهما واعلم ان الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الآخر
لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون العكس النوع الثاني ان يرفع الى النبي صلعم حكم
عقيبه حكم وجودا او انتفاء فانه يدل على التعليل حيث اوجده في معرض الجواب كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلعم وهو لاطم وجهه ناتف شعره
منتف ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صلعم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له النبي صلعم اعتق رقبة فانه يدل على كون
الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان الاعرابي انما سال النبي صلعم ليعلم بيان حكم حادثة والنبي صلعم انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو لم يكن جوابا لكان قد اخلى
السؤال عن الجواب واخر البيان عن وقت الحاجة وهو وان كان جائزا الا انه على خلاف الظاهر وانما كان جوابا عن سؤاله لان السؤال كالمعاد في الجواب
فيصير التقدير جامعت فاعتق وحينئذ يلتحق بالنوع الاول لكنه دونه في الظهور والدلالة والاعتراض مسلم صلاحية هذا الجواب لكن لا نسلم ان مثل
الحكم اذا ذكر عقيب السؤال الحاصل ظن كونه جوابا عن ذلك السؤال من بعد ذكره جوابا عن سؤال عن سبب او لغرض اخر او زجر المدعي عن هذا السؤال اما لو قال السيد
لعبده ادخل فلانا داره فيقول السيد اشتغل بامرك وازل الفضول ولا يبطل هذا بانه لو لم يكن جوابا عن هذا السؤال لكان تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز لاحتمال انه عرفه بانتفاء اهليته وان الحكم الى ذلك الجواب في ذلك الوقت ولا يكون اعراض الرسول صلعم عن ذلك الجواب تاخير البيان عن وقت الحاجة
وايضا فيه نظر وهو انه لم يكن مصلحة في تلك القضية المسئول عنها وهو انما اخر الجواب لانتظار الوحي سلمنا ان من الرسول صلعم مشعر بالتعليل لكن
يمنع ان قول الراوي كذلك لاحتمال الاشتباه الامر عليه فظن ما ليس بجواب جوابا والجواب عن الاول بان الاكثر جعل الكلام الصالح لكونه جوابا عن السؤال
المذكور عقيبه على كونه جوابا والصورة التي ذكرتموها نادرة وهو ممنوع وعن الثاني ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا له منه امر ظاهر
يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يتطرق اليه نظر دقيق وفيه نظر لان الاشاعرة لا يقولون بالتحسين فعللوا الاحكام بالحكم والمصالح فلم يصلح
لكونه جوابا وعن حكم بل كل شيء صالح ان يكون جوابا عن كل شيء والضرورة ممنوعة ولا يشترط في كلام الراوي ان يكون جوابا بالضرورة عندهم
بل الظن كاف فيه النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا للحكم لم يكن في ذكره فائدة وهو يقع على اقسام الاول ان يدفع السؤال المذكور
في صورة الاشكال بذكر الوصف كما امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انه يدخل على قوم عندهم هرة فقال صلعم انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فلو لم يكن للطواف اثر في التطهير لم يكن لذكره مع بيان الحكم بطهارتها فائدة وفيه نظر اما اولا فلان حرف التعليل هنا موجود وهو ان وفيه
تقرير المنصوص عليه علته واما ثانيا فلاحتمال ان لا يكون ذلك علة بل يكون بلفظنا احترازا عن نجاسة الكلب الثاني ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى
ذكره ابتداء فيعلم انه انما ذكر لكونه مؤثرا في الحكم كقوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور حين توضأ بنبيذ تمر فانه لو لم يفد كون ما ذكره
علة لجواز الوضوء به ما كان لذكره حسن وفيه نظر لجواز ان يذكر لنفي المانعية لا لاثبات العلية الثالث ان يسأل النبي صلعم عن وصف في شيء المسئول عنه
كقوله صلعم اينقص الرطب اذا جف لما سالوه عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن فانه دلالة وتنبيه على العلية من ثلثة اوجه الاول الحكم بعد النقصان
علة بان السؤال الصحيح الثاني رتب الحكم عليه بفاء التعقيب الثالث قوله فلا اذن وان للتعليل لغة وفيه نظر لانه داخل في القسم الرابع ان يقرر الرسول
على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله صلعم لعمر وقد سال عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا افا
ارايت لو تمضمضت بماء كان ذلك الماء يفسد الصوم فقال لا فنبه بهذا على عدم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الاثر المطلوب منهما وفيه نظر
لان هذا القسم ليس من هذا القسم لان النبي صلعم انما ذكر ذلك النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد
للصوم فنقض النبي صلعم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له فالمراد ان يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد
بكون المضمضة مقدمة للمفسد ولان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بطبيعته ايكون

معتبرا لاص

معتبرا لاشيد ما ذكره النبي صلعم ان يكون منتقضا لا تعليلا ولان الاصل ان يكون الجواب طبق السؤال الا ان يمنع عليه ولانا نقطع بعدم تعلق الغرض بالزيادة ولحلال
النقض بالمقصود سلمنا عن كون القبلة مفسدة لم لا فالجواب لما يكون مما يدل على الافساد وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنه فلا
يكون اللفظ الدال عليه جوابا مطابقا للسؤال الا على النقض فانه يتحقق بان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الخامس ان يعدل في
الجواب الى نظير محل السؤال كما روي عنه صلعم لما سالته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج افاحج
عنه اينفعه ذلك فقال لها صلعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سالت عن
الحج والنبي صلعم ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الادمي فذكره لنظير المسئول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا لكان
ذكره عبثا ويلزم من كون نظيره علة لتعلق الحكم المرتب عليها ان يكون المسئول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة ومثل هذا سميه
الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه صلعم نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها النوع الرابع
ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان الاول ان لا يكون حكم احدهما
مذكورا في الخطاب كقوله صلعم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الحاصل كونه مؤثرا في
نفي الارث علمنا انه العلة فيه فيكون علة والا لكان ذلك على خلاف ما اشعر به اللفظ فهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه وفيه نظر لانه مبني على مفهوم
الخطاب وقد سبق عدم دلالته الثاني ان يكون الحكمان مذكورين في الخطاب وانواعه خمسة الاول ان يفرق بينهما بصيغة صفة مع ذكرهما مثل اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم بعد ذكر النهي عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع الثاني ان يفرق بالغاية مثل ولا تقربوهن حتى
يطهرن الثالث ان يفرق بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يفرق بلكن بجري مجرى الاستدراك لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فيدل على ان المعقد موجب المؤاخذة الخامس ان يستانف احد الشيئين بذكر بعض صفاته الجاري تاثيرها بعد ذكر الاخر كقوله
للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان هذين النوعين على انه لا بد للتفرقة من سبب ولا بد في ذكر ذلك الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف
سبب التفرقة تحصلت الفائدة النوع الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في النهي منعه للواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بانتفاء جواز ذكر النهي في هذا الموضع على تقدير عدم كون النهي في هذا الموضع على تقدير
عدم كون النهي عن البيع مانعا من السعي فذلك يدل على ان علة النهي المنع من الواجب وتحريم التاخير فان العلامة يكون ما نعا من الاصطلام الواجب فالنائ
في ايام الجمعة انما جاء البيان امر مقصود وهو بيان احكام الجمعة وذكر في اثنائه شيئا اخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق
بالكلام كالنهي عن البيع لو لم يعتقد كون البيع علة للمنع من السعي الواجب لم يكن مرتبطا باحكام الجمعة وما سيق له الكلام ولا تعلق به النوع السادس
ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله صلعم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لاشتماله على تشويش
الفكر وكذا اكرم العلماء واهن الجهال فانه يسبق الى الفهم كون العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة لما عرف من عادة الشرع اعتبار المناسبات دون الغاء
فاذا قرن بالحكم وصف مناسب غلب في الظن اعتباره ولان عادة الشرع عدم اخلاء الحكم عن المصالح والحكم فان الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد وهذا
لا يتاتي من الاشاعرة القائلين بنفي الاغراض فهذا ما في الايماء مسائل الاولى الظاهر في اقسام الايماء وان دل على العلة لكنه قد يترك
لدليل اقوى معارض نحو قوله صلعم لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن علمنا ان الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر
فهو مانع من القضاء وان الجوع والالم المبرحين يمنعان من استيفاء الفكر فانما يمنعان من القضاء علمنا ان علة المنع ليست هي الغضب بل التشويش
الفكر فقول من قال العلة هي الغضب لكونه مشوشا باطل لان الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش وجودا وعدما دال على ان العلة التشويش خصوصا
وقد يتخلف عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما منفكا عن صاحبه نعم يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة
التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب المسئلة الثانية وانه هل يشترط في الوصف المومى اليه المناسبة ام لا اختلف الاصوليون في ذلك فالقوم بالاشتراط وفاقا
الغزالي وجماعة اخرى لوجهين الاول لو قال اكرم الجاهل واستخف بالعالم لاستقبح منه ذلك في العرف وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل مستحقا
للاكرام والعالم مستحقا للاهانة لانتفاء موجبهما فيه هنا فان الجاهل قد يستحق الاكرام لوصف اخر كالنسب والشجاعة والكرم والعالم قد يستحق الاهانة
لفسقه او بخله او غير ذلك فليس الا انه جعل الجهل علة في الاكرام والعلم علة في الاستخفاف فانه ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان
لم يكن مناسبا المعترض بان علة الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلو امر باكرام الجاهل فقد
اثبت الحكم مع قيام منافيه وايضا الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور واجيب عن الاول بما تقدم من امكان استحقاق الاكرام مع الجهل فلا

يكون الجهل مانعا منه والاثم مخالفة الاصل من الشك او ثبوته في بعض الصور ليلزم ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر فان المنا[فاة]
ثابتة مطلقا بين الجهل والاكرام ولهذا حكموا بالاستقباح فيه ولولا المنافاة لما صح ان الحليم ولا اشتراك هنا اذ لا وضع الثاني انه لا بد للحكم من علة والا
لكان عبثا وهو ممتنع عليه تعالى ولا علة الا هذا الوصف لانه غيره كان معدوما والاصل البقاء فلا يكون علة وفيه نظر اما اولا فلانه غير مسموع من
الاشاعرة لانتفاء الاغراض عندهم وعدم استقباح العبث واما ثانيا فلان التعليل بالوصف غير المناسب محض العبث **الثالث** اتفق القائلون بالايما
على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان اللفظ دالا على الوصف بصريحه
والحكم مستنبط منه غير مصرح به كقوله تعالى واحل الله البيع فانه صريح في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن صحيحا انتفت فائدته اذ هو معنى
نفي الصحة واذا لم يفد كان عبثا والعبث لا يحل لانه مكروه ويلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفائها فذهب قوم الى انه ليس مومى اليه لان الايماء
انما يتحقق لو دل بوضعه على الوصف والحكم كما قلناه في الامثلة اما اذا دل على الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم فلا يدل النص على كونه مومى
اليه كما لو دل اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف فانه لا يدل على الايماء الى الوصف كما في قوله حرمت الخمر لخبثها فانه يدل على الحكم وهو التحريم
وضعا والشدة المطربة علة مستنبطة منه وليست مومى اليها فذهب اخرون الى الايماء لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف وهو الحل والصحة لازمة
له فاثبات الحكم وضعا يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل فيكون ثابتا باثبات الشارع له مع وصف الحل واثبات الشارع الحكم
مقترنا بذكر وصف مناسب دليل على الايماء الى الوصف كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعا والتاويل هاهنا في الثبوت وان اختلفا في طريق
الثبوت بان ثبت احدهما بدلالة اللفظ وضعا والاخر مستنبطا من مدلول اللفظ وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم والوصف لا من حيث
المعنى من جهة اقتران الحكم بالوصف لا من حيث كون الحكم ثبت بطريق الوضع وهل الخلاف فيما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف مستنبطا منه لان
الوصف المستنبط من الحكم المصرح به في المثال المذكور لم يكن مجموعه لان ما من حكم مصرح به ولا مناسبة لتخفيفه فلا يشرع الحكم بخلاف الصحة مع الحكم
المعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول لفظه وقد فقد في الوصف المستنبط الذي في الحل
مع الصحة **البحث الرابع** في المناسب وفيه مطالب **الاول** في تعريفه وله تعريفات الاول قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وهو موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لذلك اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه لانه قد يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول
فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان تلقاه عقلك فهو يجري بالمتجلد وليس الاحتجاج على غيره بعدم تلقي عقله له بالقبول وبهذا الاعتبار منع ابو زيد حجته
من التمسك في اثبات العلة في المناظرة بالمناسبة وان كان الاولى يمنع من التمسك في حق المناظر ... لان العاقل لا يكابر نفسه الثاني انه الذي يفضي الى ما
يوافق الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم
هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما او مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا او دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة
الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة قيل ادراك الملائم والالم قيل ادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لانهما من الوجدانيات فانا ندرك بالضرورة
التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما فهو اظهر من كل ما يعرف به الثالث انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة تناسب
هذه اللؤلؤة الملائمة جمعها في سلك واحد وهذا الثوب يناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم وهذا تعريف من يأبى تعليل احكامه تعالى بالحكم
والمصالح والسابق عليه تعريف من يعتقد التعليل الرابع المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم سواء كان الحكم ثبوتيا او عدميا وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة وقد عرفت ان هذه المناسبة تسمى تخريج المناط
وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا من نص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر
ملازمه وهو المظنة كالسفر للمشقة والفعل المعروف عند العقلاء انه عمد في العمدية لان الخفي لا يعرف الخفي **الثاني** في تقسيم المناسبة وفيه انواع الاول
كون المناسب مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا والحقيقي اما ان تكون لمصلحة متعلقة بالدنيا او بالاخرة واقسام الاول ثلثة الاول ان يكون في نهاية
المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة كحفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه عليه تعالى بقوله ولكم في القصاص حيوة
وحفظ المال بشرع الضمان والحد وحفظ النسب بشرع زاجر الزنا فان المزاحمة في الابضاع يفضي الى اختلاط النسب المفضي الى قطع التعهد عن
الاولاد والى التوثب على الفروج بالتغلب وهو جالب للفساد والقتال وحفظ الدين بشرع زاجر الردة والمقاتلة لاهل الحرب وقد نبه عليه تعالى بايات الجهاد
وحفظ العقل بشرع تحريم المسكر وقد نبه عليه تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويلحق به ما هو مكمل للضروري كحد قليل المسكر الثاني ان يكون
في محل المصلحة وهي الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة تدعو ماسة

وهو تقييد

وهو تقييد الكفو الذي قد يفوت لا الى بدل وكذا المعاملات التي وضعها الشارع كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة فجميع المعاملات وبعضها
اكد من بعض وقد يوجد فيها ما يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل الصغير وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومثال المكمل له الكفاءة ومهر المثل
في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح الثالث ان لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه
عن المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات وتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين الاول ان لا يقع على
معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن العبد لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير
ملائم الثاني ان يقع على معارضة قاعدة كالكتابة فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول
واما الذي يكون مناسبا لمصلحة الاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمداومة على شرع الشرائع والعبادات فان منفعتها
في سعادة الاخرة **تذنيب** كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما يخفى ويختلف ذلك بحسب اختلاف
الظنون مثاله ان حفظ النفس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري فيعلم انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لو لم يشرع
القصاص فيه لحصل الهرج والمرج ولتادى الامر الى ان كل من يريد قتل غيره يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة
مؤنة ليست في المحدد بل هو احمل واسهل فلا يجوز في كل شرع يراعي فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل اما ايجاب قطع الايدي باليد
الواحدة فانه وان كان من هذا الباب لانا نعلم من حيث قطع الايدي باليد الواحدة لادى الامر الى ان كل من يريد قطع يد انسان استعان بغيره ليدفع
القصاص عن نفسه فيبطل حكمة شرع القصاص الا انه محتمل العدم لتحوله فيه لاحتياجه الى الاستعانة وقد لا يحصل فليس وجه الحاجة الى وجه القصاص
هنا كوجه الحاجة الى شهود المنفرد **تنبيه** الاجارة خارجة عن الاقيسة الكلية فان مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارج عن القياس الشرعي
والعارض ثم ان فيها من مقابلة الموجود بمثله لكن احتمل ذلك في الاجارة لمكان الحاجة واعلم ان الحاجة العامة تجري مجرى الضرورة الخاصة في حق
احاد الاشخاص والبيع ملحق بحفظ الضروري من جهة ان مساس الحاجة الى تبادل العوض بالعوض لان العوض لا يراد لذاته بل لمنافعه ... متعلق
تصرفات الخلق في الاعيان محال على منافعهم فيها لان المنافع اذا عرضت نوعا من العروض وظهر مساس الحاجة اليها في المسكن والمركب وغيرهما التحق
هذا بالاصول الكلية واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الاحوط والارشد ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة والضرورة
ولهذا يسمى القياس الجزئي لا بمعنى جريانه في شخص واحد بل الاصل الذي لا بد من رعاية الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الموجبة الخاصة في
حكم الجزئي في هذا النظر في المصالح والضوابط الكلية واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن به في الظاهر كونه مناسبا لكن يظهر عدم مناسبته عند البحث
كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز
له والجمع بينهما باطل وهذا وان كان مظنون المناسبة في الظاهر لكنه ليس في الحقيقة كذلك لانه لا معنى لنجاسته الا عدم جواز الصلوة معه ولا مناسبة
بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه **فائدة** قد عرفت ان المقصود من الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة والنفع قد يكون مقصودا
للعبد لانه ملائم له موافق لنفسه ولهذا اذا خير بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده وتحصيل المصلحة ودفع المفسدة المتعلقة بالدنيا اما ان يكون
شرع الحكم فيها مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل في المحل تحصيلا للمقصود
المقصود المتعلق به من الملك او المنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما الثاني فكالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على القاتل عمدا عدوانا افضاء
الى دوام المصلحة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح النوع الثاني من القسمة المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع
الحكم يقينا او ظنا او يتساوى الامران او يترجح عدم الحصول فالاول كالقضاء بصحة التصرف في البيع الى اثبات الملك والثاني كشرع القصاص المرتب
على القتل العمد العدوان صيانة النفس المعصومة عن الفوات فانه مظنون الحصول لا الوقوع لما نجد في حال العاقل انه اذا علم انه يقتل اذا قتل لم يقدم
على القتل فيبقى نفس المجني عليه ولشهادة ذلك بالنص الزواجر وليس ذلك مقطوعا به اذ الاقدام على القتل مع شرع القصاص يقع كثيرا والثالث تقريبا
كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك لا علينا وحيث تكثرة الممتنعين مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا نطلع على الترجيح والغلبة
لاحد الفريقين على الاخر في العادة الرابع كافضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التوالد فانه وان امكن عقلا الا انه بعيد عادة فكان الافضاء
اليه مرجوحا وهذه الاربعة وان كانت مناسبة من حيث الموافقة للنفس الا ان اعلاها القسم الاول المقطوع به ثم الثاني لرجحانه ثم الثالث
لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته وقد اتفق القائلون بالقياس على صحة التعليل بالاوليين وعلى صحة التعليل بالاخيرين في احاد الصور الشاذة وكون
المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس والا فلكان نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه

ظاهر مناسبتها على هذا الوصف الذي يترتب عليه الحكم من المقصود الواقع المنفي قطعا او ظنا ظاهرا او خفيا كما في صور الجنس القريب مع التعليل به لعدم مناسبته
كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول للعلم بانتفاء رحمها من ماءه قطعا
وان كان ظاهرا في غالب الصور الجنس فيما عدا هذه الصورة لان المقصود من شرع الاحكام هو الحكم المنوطة به وشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا
لا يكون معينا فلم يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة النوع الثالث الحكمة اللازمة لضابطها اما ان يكون ناشئة عنه او لا يكون والثاني اما ان يكون لكون
دلالة الضابط على الحاجة اليها اولا فالاول كشرع الرخص في السفر لدفع المشقة الناشئة من السفر والثاني كالحكم بصحة البيع لافضائه الى الانتفاع بالعوض فان الانتفاع
لازم لصحة البيع ظاهرا وليس ناشئا من البيع لكن البيع وهو العقد الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دال على الحاجة اليه والثالث
كان في ملك نصاب الزكوة فانه يناسب ايجاب الزكوة من حيث انه نعمة والنعمة تناسب الشكر لافضائه الى زيادتها على ما قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والزكوة
صالحة لان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة يعد في العرف شكرا ولا يخفى ان مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لترتيب ايجاب
الزكوة على ملك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن ملك نفس النصاب كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ولا الملك النصاب كالدال على الحاجة الى زيادة
النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع النوع الرابع الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما فالاول اما ان يكون اعتبار
بنص او اجماع او بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع يسمى المؤثر وان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فاما
العملية لا تخلو اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان
يكون معتبرا في عين الحكم العلل او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه
وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوص وصفه فاما ان يكون
معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا فاما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لا يظهر ذلك فجزاء الواقع منها في
الشرع لا يزيد على اربعة الاول ما يؤثر نوع الوصف في نوع الحكم مثل السكر فان حقيقته اقتضت حقيقة التحريم فكان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا افتراق بين العلتين
وبين الحكمين الا اختلاف المحلين وهو لا يقتضي اختلاف الحال ظاهرا الثاني تاثير النوع في الجنس كالاخوة من الاب والام فانها تقتضي التقديم في الميراث فيقاس
عليها التقديم في النكاح فالاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين وولاية النكاح ليست مثله لانه ادنى لكن بينهما مجانسة في الحقيقة وهذا القسم
دون الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين الثالث تاثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء
الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك ان تاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
الرابع تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه وقياسا على اقامة
الخلوة بالمرأة مقام وطيها في الحرمة واعلم ان الجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم الى الخمسة والواجب منها ينقسم الى العبادة وغيرها
والعبادة الى الصلوة وغيرها والعبادة الى الصلوة وغيرها والصلوة الى الفرض والنفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره
في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا ينوط به الاحكام فيدخل فيه الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه
المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفات الشرع اليه
اكثر كان ظن اعتباره اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون مقدما على ما يكون اعم منه
واما المناسب الذي يعلم ان الشرع الغاه وهو المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشرع عنه
في صورة فهو مما اتفق على ابطاله وامتناع التمسك به ومع عدم اعتباره اصلا كفتوى بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب
عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره
فكانت المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد من الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغائه بنص الكتاب واما الثالث
الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا يشهد له اصل من الاصول الشرعية بالاعتبار بطريق من الطرق فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا
لان عموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة وسياتي واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب
العموم والخصوص فيه يقع في كل واحد من هذه الاقسام الخمسة اعني الضرورية والحاجية وغيرها فيحصل هنالك اقسام كثيرة ويقع فيما بينها معارضات و
ترجيحات ولا يمكن ضبط الاقسام فيها لكثرتها النوع الخامس الوصف باعتبار الملائمة وشهادة الاصل على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لان
الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع او لا الاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان باعتبار ترتيب الحكم على وفقه في صورة فان ثبت

بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او كان جنسه معتبرا في جنس الحكم فهو الملائم ويراد بالجنس هنا القريب وان لم يثبت بالاجماع ولا النص
اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس ولا كان جنسه معتبرا في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص او اجماع بل يثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم
يسمى المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر الغاؤه في صورة من الصور فهو المرسل وهذا
المرسل ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم يسمى ملائما ايضا كما يقال ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر بانه يدعو الى كثيره فان
هذا مناسب لم يعتبره الشرع لكن اعتبر جنسه البعيد فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملائما
لتصرف الشرع وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم يسمى ايضا غريبا كالتعليل بالفعل المحرم وهو القتل والتطليق الثلاث في مرض الموت
لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والمنع من توريثها في حق من يطلق ثلاثا في المرض على القاتل والحكم بالمعارضة بنقيض مقصود القاتل
والزوج حتى صار توريث المبتوتة وحرمان القاتل فيقال المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار فيعارض بنقيض مقصوده كما ان
تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل مناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع لانا لا نرى للشرع في موضع التفت اليه فالمرسل اذا كان غريبا او ثبت الغاؤه
كان مردودا بالاتفاق وان كان ملائما فقد اختلفوا فيه فقبله الجويني والغزالي وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب الحنفية الى رده لانه ما لم يكن
معتبرا في الشرع عينه ولا جنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي في هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية وقطعية كلية كما لو تترس الكفار
بجمع من المسلمين وعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين فقتلوا الترس ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فخرج بقيد الضرورية ما لو تترس
الكفار في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما اذا لم نقطع بتسلطهم لو كففنا عن رمي الترس وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة
المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم ان الذي
اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه متفق على قبوله بين القائسين كقياس القتل بالمثقل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا
معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة واما المناسب الذي ليس بملائم ولا شهد له اصل فهو مردود بالاجماع
كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو لم يرد فيه النص واما المناسب الملائم الذي لا يشهد له اصل معين بالاعتبار بل اعتبر جنسه
في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار عينه في عينه فهو المصالح المرسلة واما المناسب الذي شهد له اصل معين لكنه غير ملائم اي شهد نوعه
لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه مناسب لتحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد
له سائر الاصول وهذا هو المناسب الغريب وقد تقدم الثاني ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة الاكثر على ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان كون الوصف
مناسبا انما هو لاشتماله على جلب منفعة او دفع مفسدة وذلك لا تبطل بالمعارضة لوجوه الاول المناسبتان المتعارضتان ان تساويا لم يكن ابطال
احديهما بالاخرى اولى من العكس واما ان يبطل كل واحدة منهما بالاخرى وهو محال لان المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى والعلة حاصلة مع
المعلول فيجب ان يوجدا معا حال العدم بهما وهو محال واما ان لا يبطل احديهما بالاخرى حالة التعارض وهو المطلوب وان كانت احديهما اقوى لم يلزم التقاصد ايضا لانه
لو لزم التقاصد لكان باعتبار التنافي بينهما لكنا بينا انه محال لامكان اجتماعهما واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود احديهما عدم الاخرى فلهذا يحسن من العاقل
ان يقول الداعي الى اثبات الحكم موجود غير انه يمتنع منه مانع ولو اختلت المناسبة لم يحسن ذلك الثاني المفسدة الراجحة اذا صادفت معارضة مصلحة
مرجوحة فان لم ينتف من الراجح لاجل المرجوح شيء لزم مساواة المفسدة المعارضة لمصلحة مرجوحة للمفسدة الخالصة من شوائب المصلحة وهو باطل
بالضرورة وان انتفى من الراجح شيء لاجل المرجوح فهو باطل لان القدر الذي يرتفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة فيكون انتفاء القدرين
المتساويين بانه ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفعا معا او لا والاول محال والثاني المطلوب وايضا ليس اندفاع بعض اجزاء الراجح بالمرجوح
وبقاء بعضه اولى من اندفاع الباقي وبقاء المرتفع لتساوي الاجزاء في الماهية الثالث تقرر في الشرع اثبات الاحكام المختلفة باعتبار الجهات المختلفة كالصلوة
في الدار المغصوبة فانها تناسب الثواب من حيث انها صلوة وتناسب العقاب من حيث الغصب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والمقتضية للعقاب
مشتملة على المفسدة فالمصلحة والمفسدة ان تساويا ارتفع كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة ولا مفسدة فلا يترتب عليهما مدح ولا ذم وقد عرفت ترتبهما عليهما
هف وان ترجحت احديهما كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد عرفنا حصولهما معا هف وهذا مبني على ان الصلوة
في الدار المغصوبة عبادة من جهة ومعصية من اخرى الرابع العقلاء يقولون في فعل معين ان الاتيان به مصلحة في حق لولا ما فيه من المفسدة ولولا
صحة اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام الخامس لو ظفر الملك بجاسوس عدوه فانه يحتمل
الخبر المعزبة والاحسان اليه واكرامه اما للاستمالة بعدوه او ليتمكن من كشف اسراره وايهما سلك لم يعتناه بجاهل فان الحكمة مقتضى المناسبة

السادس اذا اجتمع الاخ من الاب مع الاخ من الابوين في الميراث فقد يعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية
لاشتراكهما في جهة العصوبة والغاء قرابة الامومة في تفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة ومع ذلك فالعقل يقضي ببادي النظر من غير
احتياج الى ترجيح فان ورد الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن قانون الحكمة ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك اعترض
على الاول بانه انما يعتقد مناسبة الوصف ينبني على انه لا يبقى المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة فلم ولكن لا يلزم من وجود بعض
ما لا بد منه من المناسبة تحقق المناسبة وان اريد انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة امر
عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او الراجحة مناسبة ولهذا فان من حصل مصلحة مع فوت مثلها على وجه يفوت عليه
عشرة مثلا يسمونها خارجا عن تصرفات العقلاء ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا لا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وفوق الثاني
الداعي موجب لها لا يجب للمصلحة من المناسبة ويحق له يعني عنه مانع وان كان صحيحا في العرف فليس ذلك الا الاخلال المانع للمفسدة بمناسبة
المصلحة لا بجواز الانتفاء بحال على المفسدة مع وجود المناسب للحكم على هذا القول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير
التساوي وبتقدير رجحان احديهما فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة ضرورة ان شرط المناسبة الا ما كان ولما حصلت علة التخلف لا مناسبة الا
ليلزم وبذلك ما قيل على الثالث بان الحاكم انما هو معرض صون اثبات حكم مصلحة يلزم من اثباته تحصيل المصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر
من مفسدة تحريم الغصب وهي شغل ملك الغير بغير اذنه لانها من توابع حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلاة فانا وان لم نقل بصحة الصلاة فالمفسدة
اللازمة من الغصب لا ينفك عنه باقية بحالها ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير لانتفت المفسدة المعروضة بانتفاء حكم المصلحة وليس كذلك و
لم يكن مفسدة تحريم الغصب لانه من حكم مصلحي بل كان من المناسب باعتبار كل واحد منهما في حكمها وهي المصلحة المفسدة اذ لا معارضة بينهما على ما
تقرر وعلى الخامس انه ما لم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما لمصلحته من احد الطريقين من الاحسان والاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى
السادس بمنع الجزم بمناسبة ما يعني دونه ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الامر وقطعا بجواز ان
يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه وقيل بتحريم المناسبة مفسدة يلزم راجحة او مساوية لقضاء العقل بانه لا مصلحة مع مفسدة مثلها
وانما ثبت هذا وجب على المجتهد في احاد المسائل النظر المجرد ترجيح احديهما على الاخرى اما بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل بان يقول لو لم يقدر
ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه من محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا
وهو خلاف الاصل لان غالب الاحكام التعقل دون التعبد فالراجح ما نحن فيه لانه اولى ولان معقول المعنى اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول فكان افضى الى
المقصود من شرع الحكم او بطريق تفصيلي بحسب المسائل واعترض بان ما ذكرتم من البحث وعدم امكان اضافة الحكم اليه مع عدم النظر ما دل على
ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها وعدم الاطلاع على ما به يكون راجحة على ما عارضها مع البحث وعدم التقرير وليس احد البحثين
اولى من الاخر لا يقال على ما ذكرناه اولى من جهة انه يفيد وصف صالح للتعليل وذلك لا يفيد محل الحكم فكان متحدا ويحكم بما هو عما به الترجيح فهو غير
مختص بمحل الحكم لان ما به الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العلة وقد يكون بامر خارج عنه كالمكان فكان ما ذكرناه اولى لانا نقول ما به الترجيح ان كان
خاصا بمحل الحكم فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم لانه ان خص محل الحكم وان كان في محل الحكم فقد استوى البحثان في اختصاصهما بمحلهما ولا ترجيح بهذه الجهة
وبتقدير تسليم اختلاف محل البحث المعترض فان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا او متفاوتا وبتقدير المساواة وجب التوقف في المعترض وترجيح
جانب المستدل وان ترجح بتقدير ان يكون ما ظنه راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقدير من تقديرين اغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد وسبب ان يعلم ان اشتراط
الترجيح في تحقق المناسبة انما يتحقق على راي من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع
وجود المقتضي فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فان انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي اما ان يكون لمقتضي
راجح على مقصود المقتضي الثابت او مساو له او مرجوح بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قيل بانتفاء الحكم له ولولا مناسبته للمشقة لما انتفى الحكم
به فانه لو جاز انتفاء الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب الثالث ان المناسبة هل تدل على العلية ام لا ذهب القايسون الى ان المناسبة
والاعتبار يدل على كون الوصف علة لان المناسبة تفيد ظن العلية لوجهين الاول انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذه مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما
شرعه لهذه المصلحة فالمقدمات ثلث ويدل على الاولى وجوه الاول انه تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين لا
لمرجح فذلك المرجح يستحيل عوده اليه تعالى اجماعا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فهو لمصلحة العبد الثاني
انه تعالى حكيم اجماعا فلا يفعل الا لمصلحة والا لكان عابثا والعبث على الله تعالى محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقت هذا باطلا وما خلقناهما

لاعبين

لاعبين والثالث ولان العبث سفه فيكون نقصا والله تعالى منزه عنه وتلك المصلحة ليست عائدة اليه تعالى اجماعا فهي للعبد الثالث انه تعالى
كرم الادمي لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم فالسعي في تحصيل مطلوبه ملائم لافعال العقلاء مستحسن وعدمه مناف الاكرام للادمي فيستلزم ظن
انه لا يشرع الا ما يكون مصلحة له الرابع انه تعالى خلق الادمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده
عبادة سعى في تحصيل منافعه ليتفرغ العبد فيتمكن من الاشتغال باداء المامور واجتناب المنهي فاذا كونه حكيما يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما هو مصلحة
له الخامس النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع مضارهم مطلوب الشرع كقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين خلق لكم ما في الارض جميعا
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
السادس انه تعالى وصف نفسه بانه رؤوف رحيم بعباده وان رحمته وسعت كل شيء وشرع ما لا مصلحة للعبد فيه ليس برحمة ولا رافة فثبت بذلك انه تعالى
شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله
على مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى
اللام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا
واما المقدمة الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف لو عرفنا كونه كذلك واما الثالثة وهي ان الداعي له تعالى الى
شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلوجهين الاول ان المصلحة المقتضية لشرع الحكم ليس غير هذه المصلحة لان ذلك الغير لم يكن مقتضيا لهذا الحكم في
الازل والا لكان الحكم ثابتا في الازل وذلك يفيد ظن استمراره لهذا السبب على ما تقرر في الاستصحاب الثاني العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم
بافضاء الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد تعليله شرعية ذلك الحكم بتلك الحكمة فانا لو اعتقدنا ان ملك البلد لا يفعل الا لحكمة ثم دفع
الى فقير مالا فمعلوم ان فقره يناسب الدفع اليه ولم يخطر صفة اخرى يناسب الدفع ظننا ان علة الدفع الفقر وان كان يجوز غيره لكنه مرجوح فلا
يقدح في الظن ولو ظهر وجهان كالفقر والعلم فان تساويا انتفى ظن العلية في واحد بعينه فاذن العلم بحكمة الفاعل وحصول جهة معينة
من الحكمة والغفلة عن غيرها يقتضي ظن اسناد الفعل الى تلك الحكمة ويكون من الغايب كذلك لان الظن دار مع العلية وجودا وعدما والدوران
دليل العلية فاصل تلخيصها ان العلم بحكمة الفاعل واشتمال الفعل على جهة مصلحية مع الغفلة عن ساير الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكيم
انما فعل الفعل لتلك الحكمة والعلة تستلزم الحكمة اينما حصلت فاذا حصل في افعال الله تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى انما شرع الحكم لتلك
المصلحة فالمناسبة تفيد ظن العلية الوجه الثاني ان المناسبة تفيد ظن العلية مع تسليم ان فعله ليس لغرض ان حصول الافلاك وطلوع الكواكب
وعند غيبتها علمنا استحالتها وانوارها ولكن الله تعالى لما اجرى عادته على البقاء على حالة واحدة لا جرم حصل ظن البقاء وكذا
نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب والاحتراق عند ملاقاة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت حصل
ظن بان تحكم البقاء على مناهجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانما يحصل على ذلك الوجه وحين تاملنا الشرائع
وجدنا اقتران الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فاذن العلم بحصول احدهما يقتضي ظن حصول الاخر وان انتفى التاثير بينهما فالمناسبة
دليل العلية لوجوب العمل بالظن لاجماع الصحابة عليه ووجوب اتباعهم في احكام الشرع كما اشتهر من عمر تقرير حد الشارب ثمانين لقول علي
انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فاذا وجب ان يقام عليه حد المفتري اقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه
وحكمهم في امامة ابي بكر بالظن وقياسهم العهد على العقد في الامامة وكقول ابي بكر اقول في الكلالة برايي وقول عمر اقول في الجد برايي وتفويضه بابا
خلافة والاعتراض انه منقوض لم قلتم انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد من مرجح قلنا سواء ادعيت
احتياج التخصيص الى المخصص ام لم يدع لا يمكن القول بتعليل احكامه تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل العبد ان وقع منه تعالى امتنع استناد
المعصية اليه فيستحيل القول بانه لا يفعل الا لمصلحة العبد وان وقع من العبد فان لم يتمكن من ترك المعصية مع ان القدرة والداعي الموجبين لها هي فعله
تعالى كان قد فعل من العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه عنها فلا يمكن القول بانه تعالى يراعي مصلحة العبد وان تمكن من الترك افتقر في ترجيح
احد الممكنين الى مرجح فان كان من العبد عاد التقسيم وان كان منه تعالى وان وجب الترجيح معه عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية فلا يراعي المصالح
وان لم يجب افتقر الى مرجح اخر ويتسلسل او ينتهي الى الوجوب لا يقال عند حصول المرجح يكون الفعل اولى لجواز الوقوع من غير انتهاء الى حد الوجوب لانا نقول حصول
المرجح ولا حصوله مع الاولوية ان كان ممكنا فلنفرض وقوعهما فنسبة الاولوية الى الترجيح واللاترجيح على السواء فاختصاص احد زماني الاولوية بالوقوع
دون الثاني ترجيح الممكن المساوي من غير مرجح وهو محال فانتفى القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل احكامه تعالى بالمصالح واما مع

عدم احتياج التخصيص الى المخصص فامتنع القول بتعليل افعاله واحكامه بالمصالح ظاهر وايضا فان ههنا ما يدل على امتناع تعليل افعاله بالمصالح
وهو من وجوه الاول انه تعالى خالق افعال العباد فلا يكون افعاله للمصالح وبيان الاول من وجوه الاول ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه فعله واقع على كيف وكم مخصوصين مع جواز وقوعه على غيرهما ولا بد لذلك الاختصاص
من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح وبيان المسامحة ان المقتضي للعلم باختصاص حدوث العالم بوقت وقدر معينين مع جواز وقوعه في غيرهما والتخصيص
مسبوق بالعلم لانه عبارة عن قصد ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه كذلك مشروط بالعلم بذلك الوجه لاستحالة قصد الغافل واما
بطلان التالي فان الفعل يصدر من النائم مع عدم شعوره بشيء من التفاصيل بل الواحد العاقل يفعل امورا كثيرة لا يعلمها كالبطء في الحركة فانه ان
كان عبارة عن تخلل السكنات فالفاعل للحركة البطيئة يفعل حركات في بعض الاجزاء وسكونا في البعض الآخر مع عدم علمه بذلك وان كان عبارة
عن كيفية قائمة بالحركة فكذلك لان فاعل الحركة لا يميز فيها ثم ذلك البطء يختلف فيقع منه مخصوص على عدد آخر مع جواز ان يقع على ساير
مراتب البطء مع عدم شعوره بشيء سلمنا فعلنا انه قد يفعل ما لا يعلم فان العبد غير موجد الثاني مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه ممكن والامكان
علة المقدورية ويجب عموم تعلقه تعالى لانه لو كان العبد لو صلحت للايجاد وفرضنا ان كل واحد منهما اراد ايجاده اجتمع على الفعل مؤثران مستقلان
وهو محال لوجوب معه المؤثر المستقل فيستغني كل منهما [illegible] الاحتياج الى احدهما الثالث لو اراد العبد تحريك جسم حال ما اراد الله تسكينه وقدرة
كل منهما مستقلة بالايجاد لم يكن وقوع احد المقدورين اولى فاما ان يقعا معا وهو جمع بين الضدين او لم يقعا معا وهو محال لان المانع من
وجود كل منهما وجود الآخر والمانع حاصل حال تحقق الامتناع فيوجدان معا حال انعدامهما لا يقال قدرته تعالى اولى بالايجاد لانها اقوى لانا
نقول انها اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور اخر لا تؤثر فيها قدرة العبد اما انه يتعلق بذلك المقدور فلا لانا فرضناه واحدا فيستحيل فيه التفاوت
فيستحيل التفاوت في التأثير فيه الرابع لو قدر العبد على مقدور لقدر على الخلق والتالي باطل بالضرورة فانه لا يقدر على خلق السموات والارض
فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المصحح للمقدورية الامكان وهو واحد في الجميع وقد ثبت ان العبد غير موجد لافعاله بل الله تعالى فلا يكون
من فعله تعالى ومعلوم ان الغالب على العالم الكفر والمعاصي فيمتنع القول بانه تعالى لا يفعل الا مصلحة العبد لا يقال لا نسلم انه تعالى الخالق لافعال العبد لكن
لم لا يجوز ان اختيار الايمان والكفر لله تعالى اجرى عادته بخلق ما يختاره العبد فيها فنشأ المفسدة اختيار المكلف لانا نقول حصول الاختيار
احدهما ان كان من فعل العبد خاصة لم يكن الله تعالى فاعلا لجميع افعال العبد وان كان من فعله تعالى توجه الاشكال الثاني ان القادر على الكفر ان لم يقدر
على الايمان لزم الجبر وهو ينفي رعاية المصالح وان قدر وان لم يترجح من فعله لم يجب عنه الفعل فيلزم الجبر وهو ينفي اعتبار
المصلحة الثالث انه كلف ما لا يطاق وانه ينفي رعاية المصلحة وبيان الاول من وجوه انه تعالى كلف بالايمان من علم كفره وصدور الايمان منه
محال لاستحالة انقلاب علمه جهلا الثاني انه لو صدر الفعل حال الاستواء الداعي مع ان الفعل حال امتناع الرجحان حال الاستواء فقد كلف بالمحال
او حال الرجحان والراجح واجب والمرجوح ممتنع وعلى تقديره كلف لزم تكليف المحال لان ترجيح المرجوح جمع بين النقيضين وترجيح الراجح تحصيل الحاصل
الثالث القدرة ان حصلت في العبد فان امر بايقاع الفعل في ذلك الزمان لزم المحال لانه انما وجب لله تعالى في ذلك الزمان فلو امر بتقديم
بايقاعه في ذلك الزمان كان امرا بايجاد وان امر في الزمان الثاني لزم المحال ايضا لانه ان لم يمكن في الزمن الاول كان مامورا بالفعل امر العاجز القادر
لا يقال المامور به الحال ايقاعه فيه بل في ثانيه لانا نقول ان لم يكن هو الله قعه مفهوم زايد على الفعل لم يكن لقولك انه امر في الحال بايقاع الفعل
في الثاني الا انه عالم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمن الثاني بحيث يصدر عنه الفعل في هذا الزمان لم يحصل الا الاعلام فاما الالزام فانما
يحصل في الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان له مفهوم زايد فله حصل في الزمن الاول فقد امر في الاول بالزام كونه
مامورا بالثاني حال وقوعه وان لم يحصل الا في الثاني عاد ما ذكرناه انه الحاصل في الاول الاعلام لا الالزام والالزام انما يحصل في الثاني فيلزم ما ذكرنا
من الامر بالايقاع حالة الوقوع الرابع انه تعالى امر الذين كفروا وماتوا على كفرهم اخبر تعالى انهم لا يؤمنون اخبرهم فيه كانوا مامورين بالايمان في
تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه فكانوا امروا بتصديق الله تعالى في اخباره عنهم انهم لا يؤمنون وهو تكليف ما لا يطاق الخامس فعل العبد اما ان يحصل الا
حال استواء الدواعي او لا مع رجحانه الى الفعل واذا انحصر الكفر صار تكليف الايمان تكليفا بما لا يطاق السادس الامر بالمعرفة ان توجه حال المعرفة لزم الامر
بتحصيل الحاصل وان توجه حال الجهل استحال ان يكون عارفا بالكون بحيث يميزه عن غيره امر به الا لما توجه عليه الامر كان تكليفا بما لا يطاق
السابع انه تعالى امر بالترك وهو غير مقدور لان معناه مبقى على العدم الاصلي والعدم نفي محض والقدرة مؤثرة فلا تجتمع بينهما ثابتا انتفى كذلك
في الباقي محال لا يقال الترك فعل الضد وهو مقدور لانا نقول الالزام قائم لان الواحد منا قد يامر بترك الشيء الذي لا يعرف له ضدا فلو امر به ذلك

الوقت يفعل

الوقت يفعل فيه كنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرف ماهيته فيكون تكليفا بالمحال واذا ثبت تكليف ما لا يطاق امتنع تعليل افعاله تعالى بالمصالح
الرابع تخصيص خلق العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده لا لغرض لانتفاء الوقت والزمان قبل العالم بل ليس الا العدم الصرف
ويستحيل ان يحصل فيه وقت يكون منشأ للمصلحة وآخر للمفسدة الخامس انه تعالى قدّر الافلاك والكواكب والعناصر والجبال والبحار بمقاديرها
المعينة لا يجوز ان يكون لمصلحة في الخلق العالم بانه لو زاد في مقدار الفلك جزء لا يتجزى لم يتغير بسببه شيء من مصلحة العباد ولا مفاسدهم السادس
انه خلق الصالح الفقير بحيث يكون في المحنة من اول عمره الى آخره وفي الآخرة يكون معذبا بالجحيم لانه تعالى يعلم في الازل انه اذا خلقه وكلفه
بالايمان لم يستفد من ذلك الا البلاء والمحنة فكيف يقال ان ذلك مصلحة له السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى
يقتل بعضهم بعضا ويجرح بعضهم بعضا وقد كان قادرا على خلقهم في الجنة ابتداء ومغنيهم بالتفضيلات الحسنة عن القبيحة لا يقال انما فعل
ذلك لتعظيم العوض ولكونه لطفا لمكلف آخر لانا نقول التوصل الى العوض ابتداء كان اولى وكيف يحسن ايلام زيد لكونه لطفا لعمرو الثامن الامة
بين قائلين منهم من جعل افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم ان يكون هو الخالق للكفر والمعاصي ولانواع الشرور مع انتفاء الحكم والمقاصد في خلقها
ومنهم من قال انها مخلوقة للعبد وانما كانت مخلوقة له بواسطة خلق الله تعالى القدرة فيه على ذلك وخلق القدرة لهذه الامور لا يكون لحكمة التاسع
لو استلزم فعله الحكمة لما امات الانبياء وانظر ابليس ولما اوجب تخليد اهل النار فيها لعدم الحكمة فيه العاشر لو كان فعله لحكمة ومقصود
وغرض تحقيقها ان وجب الفعل كان الله تعالى مضطرا غير مختار وان لم يجب امكن وجوده تارة وعدمه تارة فان ترجح احدهما المقصود تسلسل
وان كان المقصود فالمطلوب الحادي عشر لو كان فعله لغرض ومقصود لكان ذلك المقصود قديما لزم قدم الصنع والمصنوع وان كان حادثا
فان توقف على مقصود تسلسل والا فالمطلوب الثاني عشر انه تعالى كامل وهو قديم والمقصود حينئذ ان يكون قديما لاستحالة وجود قديم
غير الله تعالى وصفاته وان كان محدثا لزم تعليل القديم بالحادث وهو محال الثالث عشر لو كان فعله لغرض فان كان فعله لذلك الغرض اولى من تركه
لزم ان يستكمل بذلك الفعل وان لم يكن اولى امتنع الفعل لعدم الاولوية الرابع عشر الحكم والمقاصد خفية في بعض الاحكام بها لما يجب الحج
في حق المصاب باطلاعه عليها ولا الجنة فيها والحرج منفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس عشر ان وجود الحكمة مما يجب تاخيره
عن وجود شرع الحكم والمتاخر يمتنع ان يكون علة للمتقدم السادس عشر لو شرع الاحكام للحكم لكانت مفيدة لها قطعا لانه تعالى قادر على تحصيل
تلك الحكمة قطعا فلو فعل ما فعله قصدا لتلك الحكمة لكان الظاهر منه انه يفعله على وجه يحصل به تلك الحكمة قطعا واكثر الاحكام من الزواجر
وغيرها لا يفيد ما قيل انها شرعت لها قطعا السابع عشر انه تعالى قادر على تحصيل الحكمة من دون شرع الحكم فيكون توسطه عبثا الثامن
عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من يميل بنفسه الى جلب نفع او دفع ضرر والله تعالى منزه عنه التاسع عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من لو خلا
فعله من الحكمة لحقه الذم ولحق بما شاء الله تعالى منزه عنه لانه متصرف في ملكه كيف شاء فظهر بذلك انه ليس الغالب في افعاله تعالى رعاية المصالح
فلا يغلب على الظن تعليل احكامه بالمصالح كما ورد ايضا نص على مذاهب افعاله عدم الالتفات الى المصالح ثم رأينا حكما لا يغلب على الظن اشتماله
الحكم على المصلحة هذا في حق الانسان المحتاج الى رعاية المصلحة والا يتحلى من المصالح ثم رأينا غالب افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف يظن
تعليل احكامه بالمصالح سلمنا ان افعاله تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك
الحكم معلل بهذه المصلحة واعتمادكم على الوجه الاول مبني على الاستصحاب والثاني مبني على الدوران وعلى الوجه الثاني لم قلت انه لما حصل الظن
في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله تعالى والدوران انما يفيد الظن اذا لم يظهر وصف آخر في الاصل وقد وجد هنا الوجهين الاول انا لو حكمنا بذلك
في حق الملك لعلمنا بميل طبعه الى جلب المصلحة ودفع المفسدة وهو مفقود في حقه تعالى الثاني المعرفة بين دفع عموم الحاجة ودفع الحاجة الخصوصية
فيعلم بعادة الملك انه يراعي هذا النوع او ذلك فيحصل الظن ان غرض الملك من هذا الفعل اما هذا او ذاك وعادة الله في رعاية اجناس
المصالح وانواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء قبيحا منا وهو حسن عند الله تعالى وبالعكس ولهذا المعنى نقطع الآن بالفرق بين شريعة موسى
وعيسى عم وبين شريعتنا في التفاصيل وغيره معلوم الا انه لا يظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه الاول
ان افعال الله لو كانت لدفع حاجة العبد لارتفعت جميع الحاجات لاشتراكها في اصل كونها حاجة وتباينها بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فاما ان الاعتبار لكل نوع من انواع الحاجة بعض باقي انواعها الا يكون حاجة فان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوايد عن العلية
والاعتبار الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر المشترك بين كل انواعها فاذا كان المسمى علة لشرع ما يصلح ان يكون دافعا لزم ان يشرع كل الحاجات لكن
اللازم باطل قطعا فبطل التعليل بالحاجة الثاني تعليل احكامه تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل لان العبادات التي كانت في شرع موسى وعيسى ع

كانت حسنة في ذلك الزمان مصلحة في تلك الآن فلا بد وان يكون ذلك لانه حصل في ذلك الزمان شرط لم يحصل الآن او وجد مانع
لم يكن موجودا في ذلك الوقت وكون دقيق فيه المقتضي على وجود الشرط او فقد المانع خلاف الاصل الثالث الحكم لا يجوز تعليله بالحكمة
لعدم انضباطها لكونها خفية ولا بالوصف المشتمل عليها لانه انما يكون علة للحكم لاشتماله على الحكمة فيكون الحكمة علة لعلة الحكم ويعود
المحذور سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة لكن لا يلزم ان يكون ما ظهر من المناسب علة ولو علل لزم كون اجزاء العلة المناسبة علة لانه ان
يكون جزء علة فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم وهذه الشبه اوردها الامام فخر الدين الرازي ثم اجاب بان افعاله تعالى مشروعة
للمصالح على ما بيناه والوجوه العقلية التي ذكرت تلوح لتوجهها في التكليف والكلام في القياس نفيا واثباتا فرع على القول بالتكليف
فلا يكون مسموعة واما الفرقان المذكوران بين الشاهد والغائب فانما يتوجه في قول من يوجب عقلا تعليل احكامه تعالى بالمصالح ومن لا
يوجبه لكن يقول تفضلا واحسانا لم يتوجه الفرق في قوله والمعارضات الثلاثة الاخيرة منقوضة بتعليل افعالنا بالدواعي والاغراض فانها
آتية فيها وفيه نظر لامتناع الجمع بانه تعالى يفعل لا لغرض وانه شرع افعاله للمصالح واجاب غيره عن الاول بان الملكة انما يتعلق بالحادث والحوادث
لا غير والكفر وانواع المعاصي والشرور لا حاجة الى مخالفته نهي الشارع وليس في ذلك من متعلق الملتقي شيء سلمنا ان الجميع مخلوقة لله تعالى لكن
لا ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى يطرد في كل مخلوق بل انما ندعي ذلك فيما يكون من رعاية الحكمة فيه وحينئذ يبطل الشرور والمعاصي
ولا ندعي ذلك قطعا بل ظاهرا سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقا لكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور وتطرق جواز ان يكون لانه ما احكم
لا يعلمها سوى الرب تعالى وهو الجواب عن الثامن والتاسع وفيه نظر لان الكفر والمعاصي والظلم وغيرها من الافعال مختلفة ثابتة في الخارج
فلا بد لها من مؤثر سواء اثر في حقيقتها او وجودها وذلك المؤثر ان كان هو الله تعالى انتفت حكمته وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهي الشارع
ان لم يكن متعلق القدرة والمؤثر امتنع اللوم والذنب على العبد وبطل التكليف والانعام الاستحال وان لم يجب ملازمة الحكمة لافعاله تعالى بطل ما ادعاه
الشروع في جملة الكل برعاية هذه الحكمة لجواز ان تخلو عنها الشرور مع عدم رعايتها او نفسها او تجويز كون الشرع محكم وكذا المعاصي وانواع الظلم
والكفر تخرجها عن حقائقها او جوهر بطل الترجي بل الحق في الجواب ان نقول لا نسلم استناد الافعال اليه تعالى ولا يستلزم الفعل العلم مفصلا بل
ولا اجمالا لان العلل مؤثرة في معلولاتها مع انتفاء الشعور ولو سلم الفاعل بالقصد لا بد وان يكون عالما لكن لا يجب التفصيل فيه مطلقا بل الشرط
تعلق العلم بما تعلق به الاختيار والاختيار انما يتعلق به على الاجمال لا التفصيل فانه تعلق به على التفصيل وجب فيه العلم كذلك وقدرة العبد مع
قدرته تعالى لا يستلزم وقوع الفعل منهما لعدم استلزام القدرة التاثير ويمنع عدم الاولوية لامكان تخصيص اسناد الوقوع الى الله تعالى لانه اقوى وهنا
ما اخذه الاشاعرة من المتكلمين في الوحدانية وهناك يتمشى ولا يتمشى هنا ولا يلزم من قدرته على شيء عموم قدرته ولا يلزم من الوجوب المستند
الى مجموع القدرة والداعي الجبر على ما سلف ووجوب المعرفة عقلي والترك مقدور وهو امتناع الا يفعل او ان يفعل الترك وفي الرابع نظر لان المصلحة
لا يتوقف على حصول وقت فان الوقت نفسه لا بد في وجوده من المصلحة ولا يتسلسل وفي اختصاص الخامس نظر لان خفاء المصلحة لا يستلزم عدمها
وكذا المفسدة فجاز ان يكون بين ايادي مجيئه لا يخرج عن مفسدة وعدمها مصلحة والجواب عن السادس والسابع ان الحكمة في ذلك ان كانت متعلقة لم يلزم
امتثالها في ما هو ممكنة فيه وان كانت جائزة امكن وجودها ونحن لا نطلع عليها والحق في الجواب ان خلق الكافر مصلحة فان الايجاد لا شك في
كونه مصلحة وكذا الاقدار والتكليف فان الخسران الحاصل المعصية المستلزمة لا تيان العقاب لو لم يخرج الحسن بسبب عن حسنه وعن العاشر ان وجود
الفعل ما لم يتحقق الحكمة غير واجب بل هو تبع لتعلق القدرة والارادة به ومع ذلك فالباري لا يكون مضطرا بل مختارا وعن الحادي عشر ان الفعل
حادث ولا يفتقر الى مقصود حاضر وانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن واسناد المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان
مفتقرا الى اللذة فاللذة المقصود هو نفسه لا غيره فلا تسلسل وعن الثاني عشر ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم بل الكلام بصفة التعلق فكان حادثا
ولو كان الحكم قديما والمقصود حادثا لامتنع تعليله به لو كان موجبا للحكم وليس كذلك بل بمعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على القديم
واما عجز الباعث ولا مانع من تجويز كونه متاخرا او يكون حكم الله تعالى القديم لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث وفيه نظر فان الحكم لو كان حادثا
وهو ممتنع لانه الخطاب من الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين كانت صفة الله حادثة وهو محال وعن الثالث عشر ان الغرض اولى من تركه لكن بالنظر
الى المخلوق وفيه نظر فان هذا العذر انما يصح من المعتزلة لان عمدة الاشاعرة في نفي الغرض على هذا الحرف فلا يجوز لهم الخلاف والا لبطل اصل مذهبهم وعن
الرابع عشر بمنع الحرج وربط الاحكام بالحكم المنضبطة بانفسها او بأوصاف ظاهرة منضبطة لها لعدم العسر في معرفتها وان كان في استخراج ذلك
نوع حرج لكن فيه فائدة وهي زيادة الثواب وعن الخامس عشر ان المتاخر يجوز ان يكون مقصودا وكل العلل الغائية متاخرة في الوجود وان كانت متقدمة

في الماهية وعن السادس عشر بجواز ان يكون المقصود من شرع الحكم حصول الحكمة ظاهرا لا مطلقا وعن السابع عشر بامكان ان يكون حصول
الحكمة بدون شرع الحكم محالا لا يكون مقدورا ولا يستلزم العجز سلمنا الامكان والقدرة عليه فلا يلزم ان يكون شرع الحكم غير مفيد مع
حصول الفائدة به وان فقد امكان حصول الفائدة بطريق اخر وعن الثامن عشر بمنع ما ذكروه انما يلزم في حق من يجب مراعاة الحكمة في فعله
والله تعالى ليس كذلك وفيه نظر لما بيناه من المنافاة بين ذلك وبين التعليل والقياس بل الحق في الجواب ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو اخل بالحكمة
لحقه الذم لكن لما امتنع لحوق الذم له من حيث الحكمة امتنع اخلاله بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا على الاخلال واعلم ان التحقيق يقتضي
ان هذا الطريق لا يصلح لاثبات العلية اما على راي الاشاعرة فظاهر لامتناع تعليل افعاله تعالى عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك
القول بان الله تعالى حكم في الاصل بكذا لاجل كذا واما على راي المعتزلة فلان جهات المصالح انما يقتضي الايجاب عليه تعالى لو خلا الفعل في نفس
الامر عن المفاسد ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها على ان يشتمل التعليل بما ذكروه على
نوع مصلحة فلا يصدر منه تعالى ومع هذا ظهر صحة ما قلناه من بطلان القياس الا مع النص على العلية **الخامس** في المؤثر وهو ان يكون
الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول حتى وصف اخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في عينه
وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون السوم لانها لا يؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولنا
تقدم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الميراث فينبغي ان يقدم في ولاية النكاح لا يقال لم قلتم ان الاخوة من الابوين لما اثرت في التقديم في الارث اثرت
في التقديم في النكاح لانا نقول بينوا ذلك بالمناسبة او بانه لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا او هو ملغى فهذا الطريق لا يتمشى الا بطريق المناسبة او السبر
السادس في الشبه وفيه مطلبان **الاول** في ماهيته اختلف الناس في تفسيره مع ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع
يشبهه فيه فقال قوم انه ما تردد الفرع فيه بين اصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي
اكثر من الاوصاف التي بها شابهت الاخر فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبه كالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه
مناطان متعارضان النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضاه منع الزيادة على الدية والمالية وهو مشابه للدابة ومقتضاه الزيادة الا انه
مشابهته للحر في الادمية واستحقاق الثواب والعقاب ومشابهته للدابة في كونه مملوكا مقوما في الاسواق فكان الحاقه بالحر لكثرة مشابهته
اولى وليس هذا شبها لان كلا من المناطين مناسب وما ذكر من كثرة المشابهة ان كانت مؤثرة فهي من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا
يخرج عن المناسب وان افتقر الى نوع ترجيح وفسره اخرون بما عرف فيه المناط وتعذر الا انه مفتقر في احاد الصور الى تحقيقه كطلب المثل في جزاء
الصيد بعد ان عرفنا ان المثل واجب بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا شبها فان الحكم معروف وعلى العلة الشبهية والنظر هنا انما
هو في تحقيق الحكم وهو الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص وعلينا ان الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل ومعلوم ان الصيد لا
يماثله شيء من النعم فكان بذلك محمولا على الاشبه كيف وهو متفق عليه والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو المختلف فيه ومنهم
من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه كاللعان الموجود فيه لفظ
الشهادة واليمين وليس بمحققين لان الملاعن مدع فلا يقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وان كان اقرب مما تقدم الا انه غلبت احدى المناسبتين
ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها وكذا خارج عن التعليل بالمناسب وقال القاضي ابو بكر الوصف ان كان مناسبا للحكم لذاته سمي
المناسب وان لم يكن مناسبا لذاته وان كان مستلزما لما يناسبه بذاته فهو الشبه كتعليل التحريم بالرائحة الفائحة المستلزمة للشدة المطربة وان
لم يكن مناسبا لذاته ولا مستلزما للمناسب بذاته فهو الطرد فجعل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن بما يستلزم
ما يناسب وقال قوم الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون والاول
الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع انه
ساير الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى من ظن استناده الى غيره والشافعي يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو تردد
الفرع بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به وهذا الذي يقتضيه الاشباه فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد
المقتول للحر ولساير المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والوجه
انه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم او مستلزما لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة او في الاحكام ومنهم من فسره
بما توهم المناسبة من غير اطلاع عليها لان الوصف المعلل به اما ان يظهر فيه المناسبة او لا ومن هو اهل المعرفة للمناسبة عليها وذلك بان يكون

ترتيب الحكم عليه وفقه ما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المثبتة اولا فهو المناسب وان لم يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله
فاما ان يكون مع ذلك لم يؤلف من الشرع الالتفات اليه في شيء من الاحكام او قد الف والاول الطردي الذي لا التفات اليه كما لو قال الشافعي في ازالة
النجاسة بالخل مائع لا يبني القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل مسئلة من المسائل بالطول والقصر والسواد و
البياض ونحوه والثاني الثاني وهو الشبه وذلك لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى
اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فهو مشابه للمناسب في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه ومشابه الطردي
في عدم الجزم بظهور المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب والطردي منحط عن الاول ويرتفع عن الثاني مثاله قول الشافعي في ازالة
النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث
التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة واقرب الا
الاخر وهو الذي ذهب اكثر القايسين اليه ثم يليه في القرب قول القاضي **الثاني** في ان الشبه ليس بحجة هذا مذهب القاضي ابي بكر لوجهين الاول
الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا الى كونه مناسبا وهو معتبر عند
القايسين اجماعا الثاني المعول في العمل بالقياس واثباته على عمل الصحابة ولم ينقل عنهم التمسك بالشبه واعلم انا لما بينا ان المناسبة لا
تصلح دليلا على العلية فالشبه اولى بالمنع وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد ظن العلية لانه لما استلزم العلة كان الاشتراك فيه يفيد
الاشتراك في العلة وعلى التقدير الاخر لما ثبت احتياج الحكم الى العلة فهي اما هذا الوصف او غيره ثم راينا لجنس هذا الوصف اثرا في جنس ذلك الحكم
ولم يوجد هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غير ذلك الوصف واذا حصل الظن
وجب ان يكون حجة لوجوب العمل بالظن واعترض على الاول بمنع ان الوصف لو لم يكن مناسبا [illegible] مستلزما للمناسب او معرفا بالنص تاثير الجنس
القريب في الجنس القريب لذلك الحكم لم يكن مع [illegible] وعلى الثاني بالتعويل في اثبات هذا النوع من القياس على عموم فاعتبروا وعلى انه
يجب العمل بالظن وفيه نظر لانا قد بينا ان المناسب ليس بعلة [illegible] لا يكون ملزوما للعلة وبمنع احتياج كل حكم الى العلة والا لتسلسل سلمنا لكن
نمنع الحصر لامكان ان يكون العلة ما عداهما سلمنا لكن جاز ان يكون العلة مجموعهما سلمنا لكن جاز ان يكون العلة احد جزئيات احدهما سلمنا
لكن جاز وجود مانع في الفرع او عدم شرط في الاصل **الثالث** في الدوران وهو ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة
واحدة كالعصير لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ولما حدث الاسكار فيه حدثت الحرمة فلما زال السكر وصار خلا زال التحريم او في صور
متغايرة [illegible] الاكثر وقال المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال الاخرون انه يفيد ظن العلية والحق الاول لوجهين الاول ان
بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فلا شيء منها كذلك وبيان الاول من وجوه الاول ان العلة والمعلول متلازمان فالدوران مشترك بينهما والعلية
غير مشتركة الثاني الفصل مساو للنوع فالنوع اذا اوجب حكما فالدوران كما حصل مع النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع انه ليس
علة الثالث العلة كما يدور الحكم معها فقد يدور مع شرطها المساوي وجودا وعدما مع انه ليس بعلة لجملة الرابع المعلولات المتساوية كل
منها داير مع الاخر وجودا وعدما ولا علية بينها الخامس الجوهر والعرض متلازمان ولا علية وكذا ذاته تعالى وصفاته وكذا صفاته بعضها
مع بعض السادس المتضايفان متلازمان وجودا وعدما مع انتفاء العلية لاستلزامها تقدم العلة السابع المكان والمتمكن والحركة والزمان مثلا
مع عدم العلية الثامن الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع انتفاء العلية التاسع علمه تعالى داير مع كل معلوم وجودا وعدما فان كان العلم
جوهرا [illegible] جوهرا [illegible] العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه بالشيء على ما هو به [illegible] فلم يكن المعلوم
[illegible] على ذلك الوجه [illegible]
على ذلك الوجه مشروطا [illegible] ان يكون المعلوم علة للعلم [illegible]
المعلومات [illegible] العاشر الاعراض عند الاشاعرة [illegible] والالوان والاشكال [illegible]
والاشكال الالوان والاشكال [illegible] جميع الاعراض [illegible] وجميع الاجسام
[illegible] فكل جسم اذا تحركت جميع اجزائه [illegible] حركة جميع الاجزاء
وحين كانت حركة ذلك الجزء معدومة [illegible] الثاني عشر كل حيوان يتنفس [illegible]
ان تنفس كل واحد مقارن لتنفس الاخر [illegible] العلية الثالث عشر الحكم [illegible] الوصف المعروض

علة كذا

علة كذا دار مع تعينه وجودا وعدما وخصوص المحل وخصوص الزمان المعين والمحل [illegible] وكذلك لا يصح العلية [illegible]
الرابع عشر الحد والمحدود كل منهما داير مع الاخر وجودا وعدما وكذا الموانع المعلول ولوازم العلة كالرائحة المخصوصة المقترنة بالشدة من الخمر
الموجودة عند وجودها المعدومة عند عدمها مع انتفاء العلية في جميع ذلك وبالجملة فالكلام في ذلك غير منحصر واذا انفك بعض الدورانات عن
العلية انتفى ظنها الا اذا انفك بعضها عن العلية فاستلزام البعض الاخر العلية [illegible] وهو باطل والا لزم الترجيح من غير مرجح لوجود
الذات في موضعين [illegible] بنفسها [illegible] العلية [illegible] والمجموع المركب من شيئين متغايرين [illegible] الثاني وهو
الذي عول عليه المتقدمون [illegible] ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف لجملة والانعكاس غير معتبر في العلل الشرعية فاذا
كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع كذلك واعترض على الاول [illegible] من مطلق الدوران [illegible] وكونه علة
وعلى الثاني لا يلزم من عدم افادة كل واحد ظن العلية عدم افادة المجموع لان المجموع قد يخالف الاحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد العلية
وعدم دليل القائل لا يستلزم [illegible] الاحاد والمجموع [illegible] لكن العلية هنا [illegible] مستندة الى مطلق الدوران [illegible] لا خصوصيته
تشار اليها العلية واحتجوا بوجهين الاول ان هذا الحكم لا بد له من علة فاما هذا الوصف وهو المطلوب او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم
لزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل وان لم يكن والاصل [illegible] فيحصل ظن انه ليس بعلة واذا حصل ظن ان غيره ليس بعلة حصل
ظن انه العلة لا يقال الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذا دار مع حدوث تعينه وخصوصية المحل فيكون تعينه وحدوثه
وخصوصية المحل معتبرا في العلية وهو يمنع التعدية لانا نقول معنى التعين انه ليس غيره وهو امر عدمي و[illegible] سائر التعينات القائمة بـ
الذوات [illegible] انه لو كان للخصوصية مدخل [illegible] الحال [illegible] وجوديا لكان وصفا
لذلك الوصف [illegible] فيتسلسل [illegible]
ان كل علة نقيض [illegible] العدم [illegible] وصف المعدوم لا يكون موجودا ونقيض العلة
ثبوتي فالعلية ثبوتية فلا يصح وصف المعدوم بها لامتناع قيام الموجود بالمعدوم وحينئذ [illegible] ان يكون جزء علة لان مع حصول غيره من الاجزاء
ان حصلت العلية فسائر الاجزاء من دون العدمي علة تامة فلا يكون العدمي جزءا وان لم يحصل وحصلت بحصوله فالعلية [illegible]
لاجل هذا الجزء جزء العلة علة تامة لعلية العلة وقد تقدم [illegible] الثاني بعض الدورانات يفيد ظن العلية لان من
دعي باسم يغضب ثم ترك [illegible] الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حصل هنا الظن [illegible] اسناد الغضب الى الدعاء بذلك الاسم وذلك الظن حصل من
الدوران [illegible] الناس [illegible] الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد اخرى [illegible] كل الدوران [illegible]
يامر بالعدل والاحسان والعدل [illegible] بين الدوران [illegible] الظن [illegible] الاول نظر من وجوه الاول منع
تعليل كل حكم على ما سبق والا لزم التسلسل الثاني منع الحصر لجواز ان يكون العلة المجموع او جزئيات احد القسمين الثالث المخالف لما
كان على خلاف الاصل [illegible] بالدليل على خلاف الاصل [illegible] الرابع المختلف [illegible] السابق علة تامة اما اذا كان جزءا او شرطا
[illegible] الخامس [illegible] هذا الوصف [illegible] وان كان مقارنا لم يكن ثابتا [illegible]
ثابتة والاصل البقاء السادس [illegible] من الموجود فلا يكون عدما السابع يمنع الاشتراك المعنوي بين التعينات الثامن يجوز اشتراكها
في كونها تعينات وهو اعتباري [illegible] التاسع [illegible] العلية به لانها
وصف اعتباري [illegible] والا لزم التسلسل [illegible] العاشر [illegible] العدمي [illegible]
ولا يجب في نقيض العدمي الثبوت لجواز الانقسام الحادي عشر لا يلزم من توقف العلية على حصول الجزء العدمي كونه علة تامة فيها وفي [illegible] نظر
اذ لقائل ان يقول [illegible] قد شارك الخالق في الحيوانية [illegible] **الرابع** في السبر والتقسيم اعلم ان التقسيم
اذا كان منحصرا في طرفي النقيض كان حقا كما يقول الحكم اما معللا او لا وان كان معللا فاما بالوصف الفلاني او غيره ويبطل الاقسام الا التعليل
بالمدعى وهذا هو المعول عليه في معرفة العلل العقلية وقد يوجد مثل ذلك في الامور الشرعية كما لو ثبت الاجماع على ان حرمة الربوا معللة
وعلى الانحصار [illegible] المال او القوت او الكيل او الطعم ثم بطل الثلثة الاول فتعين الرابع واما التقسيم الذي لا يدور بين النفي والاثبات فانه يكون منتشرا
كما اذا لم يرد الاجماع [illegible] الحكم اما معلل او لا والثاني باطل لان [illegible] الحكم لا يخلو عن علة اما على جهة الوجوب كما هو قول المعتزلة
او على جهة الامكان كما يقوله الاشاعرة وبتقدير جواز خلوه عن العلة يكون الخلق على خلاف الغالب المألوف من شرع الاحكام وهو [illegible]

على تعليل الحكم بتلك العلة اما ظاهرة او خفية والثاني بط والا لكان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجوه الاول اثبات الحكم بجهة العقل
اغلب من اثباته بجهة التعبد واندراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن الثاني الحكم اذا كان معقول المعنى كان على وفق المالوف
من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية الثالث انه اذا كان معقول المعنى كان
اقرب الى الانقياد واسرع في القبول وكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة فاذا
قال الناظر بحثت فوجدت محال الحكم مشتملا على وصفين او ثلاثة مثلا ولم اطلع على ما عداه والاصل عدم الاشياء العدم ثم ان الوصف الفلاني غير
صالح للتعليل وكذا الوصف الاخر فيتعين المدعى والاعتراض من وجوه الاول ليس كل حكم معللا والا لزم التسلسل ثم لا نجوز ان يكون هذا الحكم
من قبيل ما لا يعلل الثاني سلمنا العلية لكن نمنع الحصر لا نقال لو وجد وصف اخر لعرفه الفقيه الباحث لانا نقول العلة قد تخفى عن البحث والسبر لكنا
لكن عدم وجدانه لا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم الثالث سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ولئن دل على عدمه بالنسبة الى
الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه يعتقد معللا بوجود وصف اخر ولو الله كونه لا ينهض حجة للمستدل ولما في نظر
خصمه على العدم الرابع سلمنا الانحصار لكن لا نسلم افساد الخامس سلمنا افساد المفردات فلا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلاثة منها
علة واحدة سلمنا افساد جميع الاقسام مفردا ومركبا الا المدعى لكن يجوز انتفاء العلة بوجهين ويكون العلة احدهما وهذه الاسئلة كلها ترجع الى
منع الحصر واستدلوا على الحصر بوجهين الاول الناظر ثقة اذا اجتهد الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على الاصل الذي ذكره
ووقف على مناسبة الا الواحد فلا بد وان يحكم بغلبة ظن ان ذلك الحكم بذلك الوصف ويكون ظنه اقوى من ظن ربطه بغيره والظن يجب
العمل به واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون كذلك في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ الحكم الثاني جميع الاوصاف
التي كانت معروفة كانت بحيث يصدق عليها انها لا يوجب هذا الحكم والاصل بقاؤها معلى ما كان فهذا القدر يفيد ظن عدم ساير
الاوصاف فحصل ظن الحصر وهو مطلوبنا هذا المدعى قوله لا نسلم فساد سائر الاقسام قلنا يكفي افسادها بحصول المبطلات للعلية كالنقض وعدم
التاثير وغيرهما ولا يكفي افسادها بعدم المناسبة لاحتياجه الى ان يبين خلو ما يفسده من هذا المفسد وان ما يتم ذلك ببيان مناسبة ولو
بين ذلك لاستغنى عن طريقة السبر لدلالة المناسبة والاقتران على كون المعنى علة وللخلاف طرق اخر منها ان يعتقد الاول ان يبين المستدل ان الوصف
المدعى كونه علة قد ثبت ان الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ويسمى الالغاء وهو شبيه الشبه بنفي العكس الذي ليس بمقبول ولا بد من
بيان ان ثبوت الحكم مع الوصف المدعى كونه علة فانه لو ثبت دونه المحذوف كان ذلك الغاء المستبقى ايضا وبطل استقلال المنفي بالتعليل
ومع ظهور ذلك يمتنع احتمال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله ضرورته
تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع ويمتنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير لاثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله
والغاء ما ثبت استقلاله وهو باطل ولم يعترض بانه يصح في استقلال الوصف المستبقى في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد اثبات الحكم مع وجوده
وانتفاء الوصف المحذوف غير صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافيا في التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله
بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس ولم يحتج الى البحث والسبر في حجية وكنا نعيد من الطرق فلا بد من بيان الاستقلال وفي
كون الثاني حجة علة فلا استدلال الا ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان بين
الاستقلال في صورة الالغاء بالبحث والسبر كان الثبت حاكما في الاصل الاول استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعلته وصفنا
الاصل الاول لا حاجة اليه فان المصير بطريق اخر ان منه مع هذا المحذور بعد وراحة وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق
اخر وهو تشنيع في مقام النظر ويعين بنفي العكس بيان اثبات الحكم بعد انتفاء العلية الثاني طرد المحذوف اما مطلقا وهو ان يكون ما يحذفه من جنس
ما عهد من الشارع عدم الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان يكون ما يحذفه من جنس ما الف من
الشارع عدم الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم كقوله من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقريب مناسبة بين وصف
الذكورة وسراية العتق عرفنا الملحق بها من الشرع عدم الفرق بين الذكورة والانوثة في احكام العتق العين صورة الذكورة فيه ذو حكمة بقية الاحكام
الثالث عدم ظهور المناسبة في الوصف المحذوف للحكم المعلل ويكفي المناظر ان يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام
ما يوجب الظن بعدمه فان عارض المعترض بانه لم يحث في الوصف المستبقى فلم اجد فيه مناسبة يلزم الغالب عنده فلذا تعين للمستدل المناسبة
فيه فقد انتقل في اثبات العلة من طريقة السبر الى طريقة المناسبة وهو قبيح عند اهل النظر وان لم يبين ذلك لم يكن الوصف للمعترض بالتكلم اولى

وصف للمستدل فنقول ان كان قد اسبق من المعترض تسليم مناسبة كل من الوصفين لم تتحقق منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة
في الوصف المحذوف ومنع المناسبة في المستبقى لكونه مانعا للمناسبة ولا يجب على المستدل بيان المناسبة في الوصف المستبقى وان لم
يسبق من المعترض تسليم ذلك فالمستدل يرجح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور والتعدية اولى
من القصور الخامس في الطرد وهو عبارة عن الوصف الذي لا يعلم مناسبته ولا استلزامه للمناسب اذا حصل الحكم الوصف في جميع
الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا هو معنى الاطراد وبالغ بعضهم فيه فقال اذا وجد الحكم مقارنا للوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية
في الحقيقة انه لا يدل وان كان مقارنا لما تقدم من ان الشيئين قد يتلازمان ولا علية بينهما كالجوهر والعرض وكالحد والمحدود وكالمتضايفين
ولان الاطراد كون الوصف بحيث لا يوجد الا ومعه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فلو توقف معرفة
ثبوت الحكم في الفرع على كون الوصف علة وبيننا عليته بكونه مطردا لزم الدور واما التفسير الثاني فانما يدل على عدم الدلالة على انه تجويز نقيضه
باب الهديان كما يقال الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكقول بعضهم في مسئلة المس
طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء بمسه كالبوق وايضا تغيير الوصف للعلية من دون باقي الاوصاف تحكم محض وتشهد الدين في
باطل لقوله تعم فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات احتج القائلون ثم رايناه الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به
على ثبوت الحكم وبانه تحكم بحلول القلب في الادلة التي تشاهد من سيلان بابها لاقامة اقترانها ما هنا فيه نظر لمنع من اجراء النادر مجرى الغالب في مثل
التاثير بل مطلقا ان اكثر العمومات مخصوصة والاستدلال بعين القاضي استدلال بالعلة الموصلة للقاضي على المعلول وهو موصلة قالوا لا بد
لا ان الاستدلال بالمصاحبة فيه واعتذر واجاب عن اشكالات العلية عن الاطراد ببعض الصور بعدم تحقق التعليل وان الغيم الرطب الا على العلية ظاهرا
وفيه نظر فانه دلالة الغيم على ظهور العلية لا باعتبار المقارنة بل باعتبار ان الغيم الرطب له صلاحية التاثير ولم يوجد غيره وظن انه سبب وان لم يوجد
ظن وجود معلوله واما التفسير الثاني فاعتذروا عن النقض بان مجرد المقارنة يفيد ظن العلية بشرط عدم تخلف وصف اخر هو اولى بالرعاية
لكن هذا الشرط ساقط عن المعلل لان نفي المعارض ليس من وظيفته والتمثيل بالدهن انما يبطل بحصول العلم الضروري بوجود وصف اخر هو اولى
بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا ان لو تبعه الدهن غير مزيلة للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا تبنى القنطرة
على جنسه ولا يكفي في القدح بمثل هذا التعليل حظوره وصف اخر بالبال لان ذلك الوصف الاخر ان لم يكن متعديا الى الفرع كان ما اعتبرناه اولى لان
بالقياس من ضرورته تعليل حكم الاصل بعلة متعدية الا ان يتكلم الخصم وصفا اخر متعديا الى الفرع اخر فهنا يحتاج المعلل الى الترجيح وان كان
متعديا الى الفرع لم يضر لان المراد من العلة هنا المعرف وقيام معرف اخر لهذا الحكم لا يضر وكون ما ذكرناه معرفا له وفيه نظر لان مجرد المقارنة لو
دل على العلية لزم التعدد او الترجيح من غير مرجح او تخلف المدلول عن الدليل وهو على خلاف الاصل وايضا ظن العلية انما يحصل لو ظن انتفاء غيره
من الاوصاف اما مع تجويزه فلا والمعلل انتهض لاثبات المدلول ولا يتم الا بنفي المعارض وابطال مثال الدهن لا يقتضي ان الدال الشامل لا يكافيه غيره
والامر بالقياس لو سلم فانما يتم مع وجود الشرائط التي من جملتها التعليل بالوصف المتعدي فلا يجوز جعله مقدمة في المطلوب قال الغزالي وغيره ما قال معنى
الطرد مسلك مستند واحد هو النقض وذلك لا يقتضي صحة التعليل وهو كقول القائل زيد عالم لانه لا دليل على دعوى علمه ويعارضه
انه جاهل لانه لا دليل يفسد دعوى جهله والحق انه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه الى ظهور
الدليل وكذا الصحة والفساد ومن لم يثبت حكمها معها بدليل كونها علة فقد غلط لان من لم يثبت حكمها اضافة الحكم لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها
علة فان لم يقم لم يكن حكمها بل كان محكوما له واقترن بها والاقتران لا يدل على الاضافة فقد يلازم الحكم وطلع نيرة بعد التحريم ويطرد وينعكس
والعلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الاحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة نصب العلة مذهب يفتقر الى دليل كوضع الحكم وكما لا يكفي
في اثبات الحكم انه لا نقض عليه ولا مفسدة بل لا بد من دليل فكذلك العلة السادس في تنقيح المناط قال الغزالي الحاق المسكوت بالمنصوص قد يكون
باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم وتسميه الحنفية بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس وهذا يمكن ايراده على وجهين الاول ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر ما المشترك او المميز والثاني باطل لان الفارق ملغى
فيثبت عليه المشترك فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم هنا وان كان جيدا الا انه استخراج العلة بالسبر والتقسيم من غير تفاوت البتة الثاني ان
يقال الحكم لا بد له من محل وليس المميز جزءا من المحل فهو المشترك فاذا حصل في الفرع ثبت الحكم فيه مثلا مابه امتاز الافطار بالجماع عن الافطار بالوقاع
ملغى فالمحل هو المفطر فاين حصل حصل ستر المفطر وجب حصول الحكم وهو ضعيف اذ لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صح

هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ولا يلزم من صدق قولنا الرجل طويل صدق كل رجل طويل وكذا انما قيل فيه نظر
فان صدق الرجل طويل لا يعني به ان الحد هو مطلق الرجولية بل الرجل المخصوص وكون الرجل من حيث هو جزء من هذا الرجل لا يقتضي اتصافه
بما يتصف به الرجل الخاص ان استند الوصف الى الخصوصية **السابع** في بقايا مسائل من هذا الباب الاول قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة
تعجز الخصم عن فساده وهو باطل اذ ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على العلة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا
كل ما لا يعرف دليل فساده لزم اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا يعرف دليل على صحته لزمنا انا لا نثبت ما لا نهاية له وهو حق
الثانية قال بعضهم هذا القياس هو رد من حكم الاصل الى حكم الفرع فيندرج تحت الامر بالاعتبار وعقيلا هذا تسوية بين الاصل والفرع فيندرج تحت
الامر بالعدل وهو ضعيف لان ما مضى من الباب عموم اللفظي هاتين الايتين وتخصيص العموم جائز بالاجماع واجمع السلف على انه لا بد من دليل قطعي
تعيين الوصف للعلية الثالثة قال ابو حنيفة مسح الراس لا يكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح والمانع ان يمنع ان الحكم في الاصل
معلل بكونه مسحا بل العلة نفيه لا معللا او لان تكراره يؤدي الى تخريق الخف والشافعي يقول لا يستحب التكرار لانه اصل يؤدي بالماء فيكرر كالاعضاء
الثلثة الرابعة تحقيق المناط وهو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في
المثلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بايماء قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه مظنونه
بالاجتهاد والنظر في الامارات اما ان كانت معلومة بالاجماع كالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع وكون
هذا عدلا مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع كالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة
بالاجماع وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط كالشدة المطربة التي هي مناط تحريم الشرب والخمر
فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع واما الخلاف فيما
اذا علمت بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن
به من الاوصاف كل واحد بطريقة كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه كان يومي اليه بالنص غير انه يفتقر في معرفته عينا الى حذف
كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد بان يبين ان كونه اعرابيا او شخصا معينا او في الان مان وغير ذلك من
كون الموطوءة زوجته او امراة معينة وشبهه لا مدخل في التاثير بما يساعد من الادلة حتى يتعدى الى كل من وطي في نهار رمضان عامدا وهو مكلف
صائم وهذا دون الاول وان اعترف به بعض منكري القياس واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص
او الاجماع عليه دون علته كالاجتهاد في كون الشدة علة لتحريم الخمر فيقاس عليه وهذا دون النوعين السابقين ولذلك انكره الشيعة والظاهرية
وبعض معتزلة بغداد **الفصل** في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وفيه مطالب الاول اختلف الناس في تخصيص العلة فذهب اكثر اصحابنا الى ان وجد الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وذهب الاكثر الى ان علة الوصف اذا ثبتت بالنص لا يقدح التخصيص في عليته وان
ثبتت بالاستنباط قال اكثر الحنفية ومالك واحمد يجوز تخصيصها ومنع منه آخرون وقال آخرون ان علية الوصف وان ثبتت بالمناسبة
او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح
ايضا وقيل العلية ان كانت قطعية لم يتخلف الحكم عنها بغير دليل ولا بدليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين ولا ظني فلا تعارض القطعي وان كانت
ظنية فان كان التخلف في معرض الاستثناء كتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له وهي تماثل الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع
من التمر وتخلف وجوب الغرامة على مباشر الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة وتخلف حرمة الربا في العرايا مع وجود الطعم في العرايا لم ينقض
مطلقا العلة وهي حجة فيما عدا المستثنى سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لان الدليل من النص والاستنباط قد دل على العلية وتخلف
الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس متى ثبتت العلة الا مانع لها فان كان التخلف لا في معرض الاستثناء فالعلة ان كانت منصوصة
وامكن حمل النص على ان المنصوص عليه جزء العلة كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين المأخوذ من قوله عليه السلام الوضوء مما خرج فانه
اذا انتقض الوضوء في الحجامة امكن ان يحمل على الخارج من السبيلين في العلة وتاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من احدهما
او حمله على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به في النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معللا بقوله ذلك بانهم شاقوا الله
ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فامكن حمل الخراب على استحقاق الخراب
وجد الخراب ام لم يوجد وجب التاويل لما مر من وجوب التعليل بتاويله وحيل ابطال العلة المذكورة وان لم يمكن تاويله بغير الوصف الذي كون الحكم الذي

عليه وغايته امتناع اثبات حكم العلة لمعارض هو اص السعر المنافي لحكمها والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صورة
لمعارضة لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضة فكذا المنصوصة وان كانت مستنبطة فتخلف الحكم ان كان لمانع او
فوات شرط كما في تعليل ايجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد لمانع السيادة والابوة
لم يكن مبطلا للعلية فيما عدا صورة المخالفة لان دليل الاستنباط دال على العلية بالمناسبة والاعتبار وقد امكن احالة نفي الحكم على
ما ظهر من المانع لا على الغاء العلة فيجب الحمل جمعا بين دليل العلية ودليل ما نفيه الوصف النافي للحكم والحجة على من الابطال الاحتجاج المانع
بوجوه الاول قال ابو الحسين البصري ان تخصيص العلة ما يمنع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن انها جهة المصلحة
او لا لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بمثله متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون
فان علمنا اباحته بعلة اخرى يقاس الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فانا لا نعلم تحريم بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد
الوزن بل بكونه موزونا غير ابيض وانا لو شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا
لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فبطل ان يكون الموزون وحده علة بل هو مع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون
الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص سوا علمت علة الاباحة ام لم نعلم اعترض بتسليم ان علة القياس امارة على حكم الفرع
معرفة لوجوده التخلف في صورة اخرى لمعارض لا يمكن معه اثبات الحكم في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لكن لا يلزم
ان يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما توقف اثبات حكم الامارة
عليه ضرورة ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافي له فكان نفيه شرطا في اثبات حكم الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة
وفيه نظر فان الامارة هي ما يوجد منها ثبوت ما جعلت امارة عليه فان لم يحصل بمجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كانت الامارة
المجموع فلا يضر التسمية بكونه شرطا او جزء الثاني اقتضاء العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض فلا يكون علة الا عند انتفاء المعارض
فالحاصل قبل انتفاء المعارض بعض العلة لا تمامها او لا يعتبر فيحصل الحكم وان حصل المعارض فلا يكون معارضا اعترض بجواز توقف
الاقتضاء على الانتفاء ولا يلزم كون العلة جزءا لجواز كون انتفاء المعارض شرط التاثير العلة في الحكم فان العلة ان فسرت بالمؤثر فان كان
قادرا فانا توقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لوجوه الاول المغلوب لا في الازل لانه ما لا اول وهو ينافي الفعل الذي له اول فانه يتوقف
صحة تاثيره في الفعل على نفي الازل فالقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من المؤثر الحقيقي فيكون انه شرط صحة التاثير الثاني تحريك
القادر الجسم الى جهة مشروط بعدم معارضة جسم قادر اخر الى ضدها والقيد العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي الثالث القدرة لا يصح
منها ايجاد سواد في محل الا بشرط عدم البياض عنه والعدم لا يكون جزءا وان كان موجبا امكن اشتراطه بالعدمي كالهوي الصادر عن الثقيل
بشرط عدم المانع ونسلم كالخاصة يوجب الاحوال بشرط عدم الحجاب وان فسرت بالداعي لم يكن العدم جزءا منه كمن اعطى فقيرا احتياجه
فقال لا اعطيه لانه يهودي فعلم كونه الاول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرة
بباله فضلا عن عدمها وما لا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي وان فسرت بالمعرف وكذلك فان العلم المخصوص دليل على الحكم
وعدم التخصيص ليس جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الاستدلال وقد ثبت ان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة
سلمنا كونه جزءا لكن مرجع النزاع الى اللفظ للاتفاق بين مجوز تخصيص العلة ومانعه على افتقار التعليل الى ذلك العدم وانتم سلمتم انه
المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل استقامت العلة ولم يبق النزاع الا في كون القيد العدمي هل هو جزء من العلة ام لا وهو لفظي
واجيب بان الكلام فيما بان انه لو توقف اقتضاء العلة على نفي المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها فهو لا يلزم جعل
القيد العدمي جزءا لكنا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الموجود وح لا يجعل عدم المعارض جزء العلة
بل انه يدل على حدوث امر وجودي انضم الى ما كان موجودا قبل فصار المجموع علة تامة ولا يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم
المعارض انا لم نجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا ايضا للتفسير كما يجعل انتفاء المعارضة
جزءا من دلالة المعجز على الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصص
قلنا معلوم عدم جواز التمسك بالعام قبل طلب عدم المخصصات وعدم وجوب ذكره من اوضاع الجدليين والتمسك بها ممتنع في الامور
الحقيقية قوله يصير الخلاف لفظيا قلنا ممنوع فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كان كاشفا عن حالي

جزء العلة ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك وانه منزلا بالمعروف طرها اى الحكم في المعنى ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة عرف من ذلك القيد
العدمي فان وجد فيه مناسبة صح العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي وفيه نظر لان من
يجوز تخصيص العلة يمنع من كون الحاصل عند وجود المعارض جزء العلة بل العلة نفسها والاصل فيه ان العلة اصطلاحا جميع
ما يوجد به الشيء فهو جزء وان معنى مبدا التاثير فهو تمام العلة فرجع النزاع الى اللفظ واعترض على اصل الدليل بتسليم عدم توقف
اقتضاء العلة الحكم على عدم المعارض قوله يلزم حصول الحكم وان حصل المعارض قلنا ممنوع فان العلة وان كانت مقتضية للحكم
فانما يلزم وجود الحكم او انتفى المعارض الراجح او المساوي ولا يلزم منه القدح في المعارض ولا في العلة الثالث ان كون المقتضي مقتضيا
اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة ذاتية وشرط حدوث الضد انتفاء السابق فلا يعلل انتفاء
الاول بطريان الحادث والا دار فلو كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن الاقتضاء لم يجز ان يكون خروجه عن الاقتضاء بالفعل
لتحقق المانع بالفعل والا دار فان خروج المقتضي عن الاقتضاء ان كان لا بالمانع والاجماع على ان ما يكون كذلك لا يصلح للعلية وفيه نظر فان
المانع ان حصل بل شرط انتفاء السابق حدوث الطارى ولانه مانع من تعاقب الاضداد اذ الايراد متجه على كل ضد حادث على محل ضده فان
طريه مشروط بعدم الاول فلو علل عدم الاول بطريه دار بل نعم لذاته فلا يكون محكما واعترض ايضا بانه ان عنى بالشرط معنى يقتضي
تقدمه على المشروط فليس شرط احد المتباينين انتفاء الاخر والا لكان كل من النقيضين مشروطا بنقيضه وان عنى انتفاء كل واحد منهما
عين ثبوت الاخر واعني بالشرط ما يعدم المشروط عند عدمه لم يلزم الدور واعترض ايضا بمنع المنافاة بين اقتضاء المقتضي واقتضاء
المانع لاستحالة الجمع بينهما وانما استحال بين حكميهما ح فلا يلزم تحقق المانع خروج المقتضي من جهة اقتضائه لا بذاته ولا بجزئه بخلاف
المنافيات بالذات الرابع الوصف وحده في الاصل وجود الحكم وفي التخصيص مع عدمه ووجوده مع الحكم لا يقتضي قطع العلية ووجوده
في صورة التخصيص مع عدم الحكم يقتضي قطع عدم العلية هناك ثم الحاصل في الفرع كان وصف الاصل فكذا هو مثل صورة النقض
فليس الحاقه باحدهما اولى من الاخر فلما تعارضا لم يجز الحاقه بواحد منهما فلا يكون علة واعترض المجوزون بان الاصل في الوصف المناسب مع
الاقتران العلية فاذا تخلف الحكم عنه في صورة النقض ووجدنا فيها وصفا يصلح للمانعية اسندنا التخلف اليه وعملنا بذلك الاصل اجاب المانعون
بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي وحيث لا ترتب فالعلية منتفية فهذا الاصل معارض بهذا الاصل احكم متساوقا ورجع الى الاصل وهو
عدم العلية اعترض المجوزون بان كلامهم انتج اما اولا فلانا لو احتملنا لصح تاثير هذا الوصف لزم ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل
وجه ولو امتنعنا انه موثر عملنا بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه لافادة الوصف الاثر في بعض الصور والعمل بالدليل من وجه اولى من
تركه بالكلية واما ثانيا فلان الوصف المدعى مانعيته في صورة التخصيص يناسب انتفاء الحكم والانتفاء حاصل معه فيحصل ظن استناد الانتفاء
الى المانع فيمتنع استناده الى عدم المقتضي وح نقول معكم اصل واحد وهو ان الاصل ترتب الحكم على العلة ومعنا اصلان دلالة المناسبة مع
الاقتران على علية الوصف في الاصل لثبوت الحكم به ودلالة المناسبة في صورة التخصيص مع الاقتران على علية المانع لانتفاء الحكم والعمل
بالاصلين اولى من الواحد اجاب المانعون عن الاول بمنع دلالة المناسبة مع الاقتران على العلية بل المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل
العلية فان منع الاطراد فهو المتنازع وعن الثاني بمنع جواز تعليل انتفاء الحكم في محل التخصيص بالمانع لانه كان حاصلا قبل المانع والحاصل
يستحيل تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا بوجهين الاول العلل الشرعية معرفات فيجوز تعليل المتقدم بالمتاخر الثاني المانع علة لنفي الحكم
لا لانتفائه والنفي المنع من الدخول في الوجود فيعلل بكونه يمنعه الدخول اجاب المانعون عن الاول بانه لو كان المراد المعرف لم يلزم من تعليل
ذلك الانتفاء بعدم المقتضي امتناع تعليله بالمانع ايضا لجواز اجتماع الادلة على مدلول واحد وبعضها وجودي وبعضها عدمي وعن
الثاني بان المانع لا يؤثر في اعدام شيء لاستحالة ساعية الوجود وهنا لم يوجد الحكم فيمتنع اعدامه فان المستند الى المانع نفس العدم السابق
واعترض على اصل الدليل بانه وان كان وجود الوصف مع الحكم في الاصل لا يوجب القطع بكونه علة لافادته ظن العلية فوجوده مع الحكم في صورة
النقض مع انه يقتضي القطع بانه ليس بعلة بل ظن العلية باق بحاله وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض الثاني الحكم على ما هو معلوم من
قاعدة الثالث تخصيص العلة الخامس لا طريق الى صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها فاذا لم يجر معه لم يكن الى صحتها طريق
واعترض بان اطراد العلة طريق الى صحتها فضلا عن كونه لا طريق سواه وفيه نظر لان الطرد وان لم يدل على العلية لكن عدمه يشعر بنفي
العلية السادس الشرعية كالعقلية وكما امتنع تخصيص العقلية فكذا الشرعية واعترض بمنع التخلف في العقلية بل يجوز عند فوات الشرائط عكسها

سلمنا امتناع التخلف عليه وذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها ولا لكونها علة بل لكونها مقتضية للحكم لذاتها فهو غير متحقق في الشرعية
لانها لا يقتضي لذاتها بل بوضع الشارع لها امارة على الحكم في الفرع وفيه نظر لان القائلين من العلة والشرعية عند المعتزلة مقتضية لذاتها
والشارع كاشف سلمنا لكن معنى جعل الشارع الحكم بوجود الحكم عند وجود الوصف فالمختلفون في السابع العلة في القياس طريق الى اثبات
الحكم في الفرع فاذا صحت فيه وفي غيره امتنع ان يكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون الاخر كالادلة العقلية اعترض بانه ليس
العلة في امتناع الافتراق في الدليل العقلي التعلق بمدلولين وامتناع الافتراق في الادلة المتعلقة بمدلولين بكونه طريقا ودليلا بل كون الدليل العقلي
موجبا لذاته وكون الاول الدليل مما يوجب العلم عند مصادفته بخلاف العلل الشرعية على ما تقدم وفيه نظر لان معنى كونه طريقا الى التاثير عندكم
يترتب الحكم عليه فاذا تخلف انتفى كونه طريقا الثامن لو جاز وجود العلة الشرعية في فرع دون اخر لم يكن البعض بالاثبات اولى من البعض
الاخر اعترض بان علة اختصاص التخلف في البعض اختصاصه بالمانع وفيه نظر لان انتفاء المانع يكون جزءا من العلة الا انه لا يمكنهم دعوى
الامارة التاسع من يجوز تخصيص العلة بوجوه الاول دلالة العلة على الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الافراد وكان تخصيص العام لا يقدح
في عمومه فكذا تخصيص العلة واعترض بالمطالبة بالجامع ثم بالفرق فان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفة على عدم المخصص
الا انه مع المخصص اذا انضم الى العام صار المجموع دليلا على الحكم اما العلة فان دلالتها متوقفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز عندنا ان يكون جزء العلة
على جميع التقديرات لانه منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي ومن جوزه شرط فيه المناسبة فيحتاج الى ان
الامر المعدوم انه هل يصلح ان يكون جزء العلة الحكم ام لا الثاني اقتضاء الوصف لذلك الحكم في تلك الحالة ان لم يتوقف على اقتضائه الحكم في محل اخر
فانما يعكس لزم الترجيح من غير مرجح ولانه ان انعكس دار وانما لم يتوقف احدهما على الاخر لم يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف
مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الاخر اعترض بان العلة ان فسرت بالموجب او الداعي كان شرط كونه
علة للحكم في محل ان يكون علة له في جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لماهيته ومقتضى الماهية الواحدة واحد فان كانت الماهية موجبة لذلك
الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا ايضا لا نسلم انه لو توقف كل منهما على الاخر لانه توقف معية لا توقف تقدم وفيه
نظر فان التوقف انما يتحقق في الشرط والعلة لا في المصاحبة لان معنى كونه موقوفا ترتبه عليه الثالث اجمعوا على جواز ترك العمل بالدليل في بعض
الصور لوجود اقوى مع جواز التمسك به لولا عند عدم المعارض فان الانسان قد تلبس الثوب لدفع الحر والبرد فاذا قصده ظالم بالقتل لو لبسه
ترك مقتضى الدليل الاول لمانع وهو اجود في عين هذه الصورة وان حاز حسنا في العادة فكذا في الشرع لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن واعترض بتسليم ما قالوه لكنه لا يعطف من الفرق بين الاصل والفرع وصورة التخصيص فيدل على العلة ولم يدل على مناسبة
الرابع العلة الشرعية امارة فيجوز في بعض الصور دون بعض كما لا يخرجها عن كونها امارة لانه ليس من شرط الامارة الاستلزام دائما كالغيم
الرطب في الشتاء مع المطر المتخلف عنه احيانا واعترض بان النظر في الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا ظن بانتفاء ما يلزمه انتفاء الحكم فان من راى الغيم
الرطب في الشتاء مع المطر المتخلف عنه احيانا واعترض بان النظر في الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا ظن بانتفاء ما يلزمه انتفاء الحكم فان من راى
الغيم الرطب في الشتاء بدون المطر وقتا ثم راها اخرى لم يظن نزول المطر الا مع الظن انتفاء الامر الذي لاجله عدم المطر في الاول وهو غير لازم ح
قولنا الخامس الوصف المناسب بعد التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم وانا اذا اعرضنا من الانسان كونه مشرفا مكلفا مطلوب البقا ظننا حرمته
قتله وان لم يخطر بالبال في ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا عن عدمها فعلمنا ان مجرد النظر الى الانسانية مع الاعلام العرى يفيد ظن حرمته
القتل وان لم يكونه جانيا ليس جزءا من المقتضي لهذا الظن واذا تحقق ان هذا حصل حصل ظن حرمة القتل وان ثبت انه يفيد ظن
الحكم وجب العمل به لوجوب العمل بالظن اعترض بتسليمه لكن يدعى انه يعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص فيدل ايضا على العلة السادس من
ان بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روى عن ابن مسعود انه كان يقول هذا الحكم معدول به عن القياس وكذا نقل عن ابن عباس ولم ينكر عليهما
احد فكان اجماعا اعترض بتسليم انهم قالوا بذلك لكنهم يقولوا ان ذلك القياس جاز لم لا السابع مع وجود الاصل المناسبة مع الاقتران ثبوت الحكم
وفي البعض المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو اعتبرناه في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي لزم ترك العمل بالاصلين والعمل بالاصل
واحد وهو ان الاصل استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي ومعلوم ان العمل بخلاف اصل واحد لا يتناوله الاصلين من يمكنه فحالة انتفاء الحكم على المانع
اولى من حالته على عدم المقتضي واعلم ان بعضهم منع تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين الاول تعليل انتفاء الحكم بالمانع او بفوات الشرط في صورة
التخلف يتوقف على وجود المقتضي للحكم فيها لانه متى لم يكن موجودا كان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لا للمانع ولفوات الشرط والقول بكون الوصف المذكور علة

يتوقف في صورة التخلف على وجود المانع او فوات الشرط فانا اذا لم نتبين وجود المانع ولا فوات الشرط وجب ان نحيل انتفاء الحكم لانتفاء علته
وعند ذلك يظهر عدم علية الوصف فاذا توقف كل من المقتضي والمانع على الآخر دار فهو ممتنع منشأه من التعليل بالمانع او فوات الشرط في صورة
التخلف اعترض بانا لا نسلم ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضي لصحة انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي المعارض لا مع
عدمه ولئن سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن لا يلزم توقف وجود المقتضي على وجود المانع فان كون المقتضي مقتضيا
انما يعرف بدليله من المناسبة والاعتبار ونحو ذلك من الطرق وهو متحقق ومانحن فيه بعد المقتضي بكونه مقتضيا للحكم معارض لان
وجدانه حكم المقتضي مع ثبات المقتضي بحاله مقتضيا وان لم يوجد عند المقتضي علة سلمنا توقف كل منهما على الآخر لكن توقف معية لا توقف
تقدم وفيه نظر لان صحة العلة متعلقة بانتفاء المعلول والمانع انما كان علة للعدم لاقتضائه عدم شيء باعتباره كان المقتضي علة فالتعليل
بعدم المقتضي اولى من التعليل بوجود المانع واذا وجدت العلتان ثابتتان في فرع كان العدم مستندا الى العلة الذاتية فشرط التعليل بعدم
المقتضي ولو سلمنا صحة انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي فهذه لعدم العلة الاخرى والمناسبة واحدة مع الاقتران على العلية لكن التخلف يشعر
ظن عدمها فانه لا يصح الحكم بكونها علة في صورة التخلف الثاني انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققا قبل وجود المانع وفي تعليله
بالمانع تعليل المتقدم بالمتاخر وهو محال والسؤال ان المانع بمعنى الامارة او الباعث اعترض بانه الدليل قبل تعليله بالمانع انما هو انتفاء الحكم الذي
صار بسبب وجود المقتضي بعرضية الثبوت عرضية لا انه كان مطلق الحكم وذلك مما لا يسلم تقدمه على المانع المفروض وفيه نظر فان العلل هنا ليس
الانتفاء لسبقه فليس الا وصف عرضية الثبوت وذلك غير انتفاء الحكم **المطلب الثاني** في جوابه وانما يكون بامرين الاول منع وجود تمام الاوصاف
في صورة النقض وفيه مباحث **الاول** اذا منع المستدل من وجود العلة في صورة النقض كان جوابا بين ضمنه السؤال مثاله لو قال الزكوة في الحلي لانه
مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة كثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكوة فيه فيقول المستدل لا نسلم
ان الحلي المحظور غير نام ولما كان منع وجود العلة في صورة النقض جوابا لان النقض هو وجود العلة ولا حكم فاذا لم يوجد العلة في صورة
النقض انتفى النقض واختلفوا في ان الخصم لا يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض لانه انتقال من مسألة الى اخرى قبل
تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح ولانه مشتمل على قلب القاعدة في المناظرة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا نعم لو قال المعترض
ما دللت به على وجود العلة في الاصل هو بعينه يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا يصح كان نقضا على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك
الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي بدأ به المعترض وقال آخرون له ذلك لانه به يتحقق انتقاض العلة وهو قد انتصب لبيانه
وذلك لا يتم الدعوى الا باستيفاء الدليل ويكون مقدمة له وفصل آخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب
قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر افضى الى المقصود فلا وفيه نظر لانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد
الطرق الاخرى وان لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره ثم لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض
فان منع وجود العلة فان قال المعترض فقد انتقض الدليل الذي دللت به على وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نفس العلة الى
النقض على دليلها مثاله لو قال في مسألة تبييت النية وتعيينها ان مسمى الصوم مع جنابه يوجب مطلقا او فاء فعلا على وجود الصوم
الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينتقض بما اذا نوى بعد الزوال فان قال المعترض للمستدل ابتداء اورد
لا يخلو من حالين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض او لا فان كان الاول انتقضت علته وان كان الثاني انتقض دليله على وجود
العلة فكان مخيرا وان اورد ذلك لا بمعرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة على وجود العلة في صورة النقض فالحكم فيه على
ما سبق في الدلالة على الحكم في صورة النقض الثاني المنع من وجود الوصف من النقض انما يمكن لوجود قيد في العلة يندفع به النقض وهذا
القيد قد يكون لمعنى واحد وقد يكون وقوع الاحتراز به ظاهرا كقولنا في طهارة تعم حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فينتقض بازالة النجاسة عنه وهذا
تتناول معنى وان ازالة النجاسة ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم مؤجل في العقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فلا ينتقض بالكتابة
لانها ليست معاوضة بل عقد ارفاق وقد يتعدد المعنى فيما اللفظ اما بالتواطئ او بالاشتراك لا الله كقولنا عبادة متكررة فيفتقر الى تعيين النية
كالصلوة فلو قيل ينتقض بالحج فانه متكرر على زيد وعمرو فقولنا التكرر معقول على المتكرر في الاشخاص وعلى المتكرر في الازمان والاظهر الاول وهو
ملحقنا ومثال الثاني قولنا جمع الطلقتين في قرء واحد فلا يكون بدعة كالو طلقها ثلاثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين فلو قال ينتقض بما لو
طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر الثالث هل يجوز دفع النقض بوصف طردي جوزه القائلون بالطرد ومنع المانعون والوجه المنع لان

احد اجزاء العلة

احد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن المجموع مؤثرا ولانه تقييد عبث لا يفيد شيئا ومستغنى عنه ولانه لغو وقد سبق بطلانه الامر الثاني من الجواب منع
تخلف الحكم وفيه مباحث الاول اذا منع المعلل تخلف الحكم في صورة النقض اندفع السؤال لما ذكرنا في منع وجود العلة كما لو قال الشافعي في مسألة
البنت الصغيرة بنت فلا يجوز اجبارها كالبنت البالغ فيقول المعترض ينتقض بالبنت المجنونة فانه يجوز اجبارها فيقول المستدل بمنع جواز اجبار البنت
المجنونة وهل يمكن المعترض من الاستدلال على تحقق الحكم في صورة النقض البحث فيه كما تقدم في الاستدلال على وجود العلة الثاني انتفاء الحكم ان كان
مذهبا للمستدل والمعترض معا كان متوجها وكذلك ان كان مذهبا للمعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلا يجب على غيره
كما لو قال في مسألة الربا بالتقابض مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كالبيع لو حصلا مصطلحين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك
بالعرايا فانه يصح وان بيع مال الربا بجنسه متفاضلا وجوابه لوجوه الاول ان يبين في صورة النقض مناسبا يقتضي الحكم من مانع او
فوات شرط مع اقتران الحكم به على اصله الثاني ان يحقق النقض انما هو من قبيل المعارض لدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب
احد الفريقين وثبوت الحكم على وفق العلة بها بالاتفاق ولا يتساوى المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضة دليل العلية الثالث ان
يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به كالعرايا وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان
خلافه للمعترض في تلك المسألة كخلافه في الاولى وهو محجوج بالدليل في المسألتين معا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني
الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل لم اذكرته تحقيقا عليك في الصورتين اذ هي محل النزاع فمنه ما يثبت في صورة النقض لا يكون حجة في رفع
الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع وهو محال الثالث المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو ظاهر وقد يكون خفيا وهو على وجهين الاول
كقولنا في السلم والحوالة عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس شرطا فيها بل تقدير المعقود
عليه الثاني كقولنا ملك عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا هناك لا يبطل بالموت ولكن انتهى العقد الرابع
امتام الحكم ان عين الاول احكومه يحلل في طرف الثبوت ومعنى به ان يدعي ثبوته ولو في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي
عن صورة معينة لان الثابت محلا يكفي ثبوته في صورة ما فجاز التغاير وانما يناقضه تعميم النفي الثاني ان يكون محلا في طرف النفي وهو ان
لا يثبت البتة فلا صورة واحدة فهو ينتقض بالثبوت المفصل لانه اصل عموم النفي يناقضه الثبوت في صورة معينة كقوله تعالى وما قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الثالث ان يكون مفصلا في طرف الثبوت ولا يناقضه النفي المفصل الا
مع اتحاد المحل بل النفي المجمل فان نقيض الموجبة سالبة جزئية الرابع ان يكون مفصلا في طرف النفي ولا يناقضه الاثبات المفصل الا مع اتحاد
المحل ولا الاثبات المجمل لانه في قوة الاثبات المفصل والاثبات العام لان نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الخامس الحكم الذي لا يكون ثابتا
تحقيقا بل تقديرا هل يدفع النقض كقول الشافعي علة رق الولد ملك الام فاذا انتقض بالمغرور بحرية الجارية فان ولده ينعقد حرا فقد وجد
رق الام وانتفى رق الولد تحقيقا لكنه موجود تقديرا فان الغرم يجب على المغرور ولولا الرق لم يجب والا لما وجبت قيمة
الدية فيه خلاف السادس هل يجب على المستدل بالعلة المنصوصة تذكر نفي المانع في ابتداء تعليله والاحتراز عن النقض اختلفوا فيه فقال قوم يجب لانه
مطالب بذكر ما يوجب الحكم والعلة ليس تلك الامارة فقط بل مع عدم المخصص فيجب ذكرهما معا ولانه اقرب الى الضبط وابعد من النشر لانه
ما اشار اليه المعلل من الوصف ان كان منتقضا فاما ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض فلا يكون الوصف علة واما لمعارض
فقد تبين ان العلة معارضة متفق عليه فلا بد من نفيه في الدليل لان المناظر تلو الناظر وليس للناظر الحكم جزما عند ظهور سببه دون ظهور
انتفاء معارضه فكذلك المناظر ومقتضى هذا الدليل بيان نفي جميع الموانع ابتداء الا انه لما كان ذلك يفضي الى العسر والمشقة فاسقطناه كما
في المعارض المختلف فيه لعسر هذه فبقي الموانع المتفق عليها على حكم الاصل ويجب ان يذكره وقال آخرون لا يجب لان المستدل يطالب بذكر
ما هو الموجب للحكم والمؤثر فيه وذلك هو الوصف اما نفي المانع فلا مدخل له في التأثير فلا يجب ذكره في الابتداء واجمع ما يقع به الاحتراز
عن النقض انه كان من اجزاء العلة لم يكن العلة علة بدونه مثلها الاخلال في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه ومن نازع فيه فقد
نازع وانه هل يجب على المستدل ذكر العلة تامة وهو معلوم البطلان وان لم يكن فان كان اشارة الى نفي المعارض فقد يعرف ما يقال عنه لكونه
مستولا عن المنفي من الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل لكونه ليس من الدليل كان خلاف المعترض في هذا القسم وان لم يكن كان اشارة
اليه فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم وقد بان ان المذكور خارج عن العلة وكالسالة فيه الى نفي المعارض فالعلة
ما دونه فقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجها **المطلب الثالث** في بقايا مباحث النقض الاول تخلف الحكم عن العلة لا

لمانع يقدح في العلية لانها ان لم تكن مستلزمة للحكم لم تكن علة وان كانت مستلزمة وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لم يوجد هذا الحكم الا بين لهذا الدليل هو المانع بحيث ذات تلك المستلزمة لا من دليل على نا صدم انتفاء تلك الذات بالمستلزمية فلا يكون علة وفيه نظر لان في العلة على تقدير عدم الاستلزام وجوب دوامه نفس المتنازع وفيه لا يقدح لانا لم ندع في هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم في بعض الصور لا يقدح في غالبية الاستلزام فلا يكون مفسدا للعلية الثاني تخلف الحكم عن العلية على احتمال ثلثة الاول ان يعرض في صورة جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو النقض وينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس وقد اختلف في انه هل يقدح في العلة ام لا والحق لا يقدح سواء ورد على علة منصوصة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في المتلفات تماثل الاجزاء والشرع لم ينقض هذه العلة انه علة التعويل في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة وكما يعلم ان من لم يقدم على الجناية لا يؤاخذ بضمانها لم ينتقض بضرب الدية على العاقلة او على مظنونة كالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا لانها وردت على سبيل الاستثناء وانه رخصة للحاجة ولم يرد ورود النسخ للربوا وعليكونه مستثنى وروده على علة الكيل وكل علة ووروده على كل المذاهب وكذا اذا علمنا انه منصوصة فيفتقر الى تعيين التيمم ينتقض بالحج فانه ورد على خلاف قياس العبادات لانه لو اهل به صح ولم يعهد مثله في العبادات واما قلنا بعدم القدح لان الاجماع انعقد على تعليل حرمة الربوا باحد امور الاربعة ومسئلة العرايا واردة على الجميع وهذه المسئلة وارد قطعنا بقبحها والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة وقيل انه يقدح وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ منهم من اوجبه ومنهم من منعه والى ما لا يرد مورد الاستثناء فان ورد على المنصوصة لم يتصور الا ان ينعطف قيد على العلة فيظهر ان المذكور ليس تمام العلة وان ورد على المستنبطة لا في معرض الاستثناء والمانع جوابه من منع النقض من طريق الاحالة ان كانت العلة مخيلة او من طريق الشبه ان كانت شبها فهل تبين ان المذكور لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسئلة النقض فيدفع النقض اما اذا كانت العلة مخيلة ولم يقدح جواب مناسب وامكن ان يكون النقض دليلا على فساد العلة وامكن ان يكون معرفا لاختصاص العلة بمجاريها بوصف من قبيل الاوصاف الشبهية وتفصيلها من عجز عن اصابة هذا الاحتراز عنه منهم من ليكمل المناظر وهل يعتقد المجتهد في هذه العلة الانتقاض والاستمرار بالتخصيص الاقوى انه في محل الاجتهاد فيتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية لان النية لا ينعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وانه لا يتجزى فينتقض هنا بالتطوع فانه لا يصح الا بنية ولا يجري على المذهب الحق فيحتمل ان ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع وان ينقدح له ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع تساهل في النفل بما لا يتساهل به في الفرض فالحيل الذي ذكرنا يتعلق بالفرض ويكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى العلة وموقعها او يكون ذلك وصفا شبهيا اعتبر في استعمال الحيلة وتيرة مجراه موقعه دون من يكن قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي واكثر العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب على قانون عاصل اللغة وهذا التردد لم يقدح في معنى مخيل لا يحتاج الى شهادة الاصل فان مقدمات هذا القياس موثوق بالاتفاق من قولنا ان كل صوم واجب فان النية عزم لا ينعطف على الماضي وان الصوم لا يصح الا بالنية الثاني ان ينتفي حكم العلة لا لخلل في نفس العلة بل لمعارضة علة اخرى كعلية ملك الام في رق الولد ولا ينتقض بالمغرور بحرية الجارية كما تقدم الثالث ان يكون النقض ما يلحق صورة جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فيجب القطع فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي ومن غير حرز وكقولنا البيع علة الملك وقد صح فليثبت الملك في زمن الخيار فقيل يبطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون فهذا لا يلتفت المجتهد اليه لانه نظر في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره الثالث هل يجوز ان يتخلف مثل مسئلة المصراة فان العلة وهي تماثل الاجزاء موجودة لكن لم يوجب ايجاب المثل الى ايجاب الصاع لمانع الشرع كما في مسئلة العرية وحرمة الولد قلنا لا يجوز لان التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة معرفا للحكم فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علة فلم يكن علة كالاسكار في الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يترتب الشارع عليه الحكم وانما صار علة حيث جعله الشارع علة وما جعلها علة الا بعد نسخ اباحة الشرب وكذلك التماثل ليس علة في مسئلة المصراة بخلاف مسئلة العرية فان الحكم فيه ثابت بتقديرنا فانه ثبت ثم اندفع فهو في حكم المنقطع لا الممتنع ولو نصب شبكة ثم مات فتعلق فيها صيد كان في حكم مال الميت فيقضى منه ديونه ويستحقه ورثته لان نصب الشبكة سبب ملك الناصب لكن الموت حال حصول الصيد دفع الملك فيلفه الوارث وهو في حكم الثابت للميت والمنتقل الى الوارث الرابع في العكس وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو يقتضي ورود المعنى دون اللفظ وهو الحكمة المقصودة من الحكم كما نقول في صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها

فيجب اداؤها في امثالها على صلوة الامن فيقول المعترض انه لا تاثير لكونها صلوة فان هذا الحكم وان المؤثر هو وجوب القضاء فينتقض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه وفيه نظر فان هذا مثال النقض المكسور وسيأتي وكقول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي ويبين مناسبة المعنى بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع انه لا رخصة واختلفوا في انه هل هو مبطل للعلة والوجه ان الكلام اما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها ولا يجوز ان يعلل بها لانها لا تنضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثلها الرد الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والتخبط واختلاف الاحكام فيمتنع التعليل بها دون ضابطها واذا لم يكن علة فلا معنى لايراد النقض عليها المعترض بان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة دون ضابطها وحينئذ ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها في صورة التعليل او يكون ازيد او يكون انقص وعلى تقديري المساواة والزيادة فقد وجد في صورة النقض ما موجود في صورة التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون موجودا وما يتم على تقدير لا يطلع على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد وحينئذ يظهر الغاء ما جعله المعلل علة واجيب بان الحكمة وان كانت هي المقصود لكن على وجه يكون منضبطا اما بنفسها او بضابطها وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة وتنتفي المقصود فالنقض من قبيل المعارض لا يكونها معللا بها ومع هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة ودلالته على ابطال العلية للحكم مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه من المحتمل ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال انتفاء الحكم لا يدل على ابطالها فان ثبت وتيسر قدح المعلل على ما يصلح معارضا في صورة النقض فيظهر استناد الانتفاء الى انتفاء العلة وعوض ونفى المعلل مجيئه محل التعليل لم يظفر بما يصلح للتعليل سوى ما ذكره وهو العلة فان ترجح المعترض بجنبه باشتمال الدعوى على موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل نفيا للتعارض وهو بعينه ما ترجح المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار فيتعارضان ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة في محل التعليل وان كان مظنون الوجود في صورة النقض فيحتمل عدمها فيها والاحالة مقطوعها الا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع اقتران الحكم به قطعا وهو دليل العلية وما هو دليل البطلان فوجوده في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا والمقطوع به من وجه يترجح على ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من وجه وهذا الترجيح عند النقض على المظنة فليس له ان النقض لا يرد على المظنة دون الحكمة فان قال لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا فالحكمة منتفية وفيه نظر وتعذر معرفته في احاد الصور مع خفائه وتعذره التوصل الى معرفة الضوابط الجلية فكان حط هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم مناسبا اعترض بان المشقة واوجبت على تقدير المجتهد وجود الحكمة في احاد المسائل الا انا نعلم ان المقصد الاقصى في اثبات الاحكام هو المقاصد والحكم فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور بما وجبت في محل التعليل قطعا لو لم يجب التعليل بها في غير محل التعليل لزم انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعا وهو ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته في صاحب الصورة النادرة وكذا لو لم نقل بالمذاهب عند تخلف الحكم عنها مع ثبوتها قطعا لزم اثبات الحكم بها مع الضابط مع انها ملغاة قطعا ومعلوم ان المحذور في اثبات الحكم بحكمة الخاصة التي ان نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا اعظم من حذو المشقة بالحجة عن وجود الحكم والمقاصد في احاد المسائل وعلى هذا يكون الكلام فيما لو علم وجود الحكمة في صورة النقض هو اليق بها فانه يبين تحصيل الحكمة وزيادتها ولو ثبت عليها في تلك الصور الحكم المعلل لاجل الزائد في صورة النقض لم يكن مفضيا للحكمة ولا الغاء بل يجب تخلف حكم المعلل واثبات الاليق الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية اصل المصلحة وزيادتها كما علل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فيقول المعترض مقصود الزجر في القتل العمد وان لم يظهر ومع ذلك لا يجب القطع فيقول المستدل الحكمة في النقض وان كانت ازيد لكن ثبت حكم اخر هو اليق وهو وجوب القتل وجواب الكسر بعدما من منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنه وباقي اجوبة سؤال النقض الخامس في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها وقد اختلفوا في سماعه فالاكثر على انه لو وقع التعليل بالمجموع من كونه مبيعا ومجهولا لا يجري فيها الا الصفة والمنكوحة ليست مبيعة وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة ليس ابطالا لها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا منفردا ولا منضما مع الاخر فللمستدل ان تم على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير لا بالنقض وان ترك المستدل التعليل بالوصف

المنقوض بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على جميع العلة لا على بعضها والحد ود وانه لم يعتبر بنفسه الا مع ضمه الى غيره بحيث لا حذف في التعليل بجزئه
عن النقض وانما يخرج عن التعليل لو جرى عن الفايدة فلا نقول فايدة الاحتراز به انه يدل على كونه جزء العلة حتى لو لم يكن جزء لما كانت العلة بعينها
عدمه فالتفريع يكون واما تعليلها وكونه من اجزاء العلة ينبني على امكان الاحتراز به عن النقض وهو مورد السادس عدم التاثير وقيل انه عبارة
عن بقاء الحكم بدونه وما من علة وهو قادح في العلية لان الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني
عن الشي لا يكون معللا به وهو حق ان فسرنا العلة بالمؤثر لا المعرف لجواز تعريف السابق باللاحق كالعالم مع البارئ تعالى وقيل عدم التاثير
ابداء وصف في الدليل لا تاثير له البتة بل يكون وصفا طرديا كالطول والقصر والسواد والبياض او يكون وصفا لكن اعتباره بالاحالة او الشبه لكن
قد استغني باثبات الحكم بدونه كما في القياس الغايب فيبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان عدم الرؤية وان اشتمل
على نوع احالة لكن قد اكتفي في اثبات الحكم في الاصل بعينه وهو العجز عن التسليم وانقسامه اربعة الاول عدم التاثير في الوصف الملحوظ في الدليل
طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما في الصلاة صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردي
بالنسبة الى الحكم المذكور الثاني عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم بغيره كما قلنا في تعليل بيع الغايب
بالحجة الدليل على السمك في الماء من عجز التسليم استقل بالحكم وقد اختلف في قبوله فمنعه ابو اسحق الاسفرايني ومن تابعه لا انه اشارة الى
علة اخرى في الاصل ولا يمتنع تعليل الحكم بعلتين ومنهم من قبله بناء على امتناع التعليل بعلتين وسياتي الثالث عدم التاثير في الحكم بان
يكون في الدليل وصف لا تاثير له في الحكم المعلل كما في مسئلة المرتدين انا اتلفوا مالنا في دار الحرب مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان
كالحربي فان الاتلاف في دار الحرب طردي لا تاثير له في نفي الضمان عن عدمه استواء الدارين في الاتلاف وهذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف
بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا او الى سؤال الالغاء ان كان مؤثرا الرابع عدم التاثير في محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل
لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما لو قال في مسئلة ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت من
غير كفو فان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للبطلان غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع من حيث ان النزاع واقع في التزويج من
كفو وغيره واختلف في قبوله ايضا فرده قوم مطلقا ومنهم من جوز الفرض في الدليل مطلقا ومنهم من لم يجز وفصل آخرون فقالوا ان كان من جملة الشروط
وصفا في العلة مع امتزاجه بطلب فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول واذا بطل القسم الرابع وهو عدم التاثير في محل النزاع وبعد حاصل
الثالث وهو عدم التاثير في الحكم الى عدم التاثير في الوصف او الالغاء لم يبق سوى عدم التاثير في الوصف وهو الاول وعدم التاثير في الاصل
وهو الثاني والاول راجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وسيأتي الى المطالبة بعينه وجوابه جوابه كما عرفته وعدم التاثير في الاصل
يرجع الى المعارضة في الاصل وجوابه جوابه وبعد هذا فقد يكون اخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيدا بان يكون مشيرا
الى نفي المانع الموجود في صورة النقض او مشيرا الى الشرط الفايت فيها المقصود دفع النقض او مشيرا الى مقصد الغرض في الدليل من بعض صور النزاع
كما في مثال احد الاثلاث في دار الحرب في مسئلة المرتدين ولا يكون عدم التاثير اذ هو غير مستغنى عنه في اثبات الحكم لما المقصود دفع النقض
او لقصد الغرض السابع في العكس العكس لغة رد اول الامر الى آخره وآخره الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه وعند تبع جعل
المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه مع بقاء الكيف واما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فانه مطلق على معنيين الاول
كقول الحنفي لما وجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد فانه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل لامكان
ايجاب القصاص بكل جارح وبالكبير من المثقل خاصة الثاني انتفاء الحكم عند انتفاء العلة وقد اشتمل مثال ذلك الحكم في صورة اخرى
العلة التي هي علة الاول والمراد هنا احد هذين وقد اختلفوا في اشتراط العلل فقال المعتزلة انه لا بد في العكس وجب في العلل العقلية
والشرعية لاشتراك المختلفات في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر وهذه المخالفة من لوازم الماهية واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات
يدل على عدم الاشتراط واما الشرعيات فلان الاكثر جوزوا تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات فهو يقتضي عدم
اشتراط العكس والاشاعرة اوجبوا العكس في العقلية دون الشرعية وقيل يجب ان لم يكن للحكم الا علة واحدة كتعليل حرمة وجوب
القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فانه لا علة له سواه لزم من انتفائه انتفاؤه لا من حيث استلزام نفي العلة الواحدة نفي الحكم
بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان كان معللا بعلل في كل صورة بعلة كالعلة الواحدة الدم بالقتل العمد العدوان والردة عن الاسلام
والزنا في الاحصان وقطع الطريق وكذا في اقتضى الوضوء لم يلزم من نفي بعض العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى واما نوع تقرير

انتفاء جميع

انتفاء جميع العلل هنا الحكم جنس الحكم المعلل واما الحادا اشخاص الحكم في احاد الصور فانه يمتنع تعليله بعلتين بل بعلة واحدة على
البدل فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجوده بدلها الا نفي العلة كالدليل العقلي وكما لم يلزم من نفي الدليل نفي المدلول كذا لا يلزم
من نفي العلة الواحدة نفي الحكم لا انا نقول لعدم انتفاء الحكم عند انتفاء علته الواحدة نفي العلم به لا نفيه في نفسه وفيه نظر لرجوع هذا
على طوله الى اختيار عدم العكس واعلم ان المستدل لو سلم صحة العلة ثم وجد الحكم بدونها لزم الانتقاض الرابع في القلب وفيه مطالب
الاول الماهية القلب ان يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد
الاصل لانه لو رد الى اصل آخر كان حكم ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود
تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف
حاصل فيه مع عدم الحكم الثاني في اقسامه وهي اثنان الاول قلب الدعوى الثاني قلب الدليل اما الاول فقد يكون بان يكون مصرحا
فيها كقول الاشعري اعلم ان كل ما هو موجود فهو دعوى يشتمل على اضمار الدليل وتقديره لانه موجود لان الوجود هو مصحح
الرؤية عنده فيقول المعتزلي اعلم بالضرورة ان كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا فهو دعوى يقابل الاول من حيث ان الموجود
ينقسم الى ما هو في جهة والى ما ليس في جهة فالقول بان ما ليس في جهة غير مرئي يقابل بان كل موجود مرئي ودليله مضمر وتقديره
انتفاء الجهة مانع من الرؤية الثاني ان لا يكون مضمرا فيها كقولنا العلم بالضرورة بان النظر لا يفيد العلم وهذا هو مقابلة الفاسد
بمثله والمقصود منه استنطاق المدعي بابطال الدعوى الضرورية من حصول الخلاف فيقال وهذا الانم للتاثير وقد اورد
في هذا الباب قلب الاستبعاد الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الحاق الولد باحد الابوين المدعيين له بحكم الولد في ذلك تحكم
بلا دليل فقال الحنفي وتحكيم القايف في ذلك ايضا تحكم بغير دليل والمقصود منه استنطاق المدعي بان ما ذكره ليس بحكم بل له حجة
صحيحة فيقول المعترض وكذا ما ذكرته وهو بعيد لان المعترض ان اعترف بان ما ذهب اليه تحكم تضمن معارضة المستدل في كونه
مذهبي ابطال صحة الحكم في مذهب خصمه وان بين ما خذه فيه فهو الجواب فلا حاجة الى القلب واما قلب الدليل فهو ان يبين
ان ما ذكره المستدل دليل عليه لا له او يبين المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه او يبين انتفاء الدلالة من كل وجه
والثاني قلما يوجد مثاله في غير النصوص وهو كما لو استدل في توريث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض المراد
نفي توريث الخال بطريق المبالغة كقولنا الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له وقلب في دلالة الالفاظ ببيان ان اللفظ يدل على المسئلة
لا له فالاول او لان الملاحظات اللفظية متناقضة حيث اثبت الخال وارثا وخصصه بمن لا وارث له ولا يمكن حمله على نفي مطلقا من
الورثة فانه يرث مع هذا الا في الزوج والزوجة ولا على نفي العصبات فانه يثبت الارث مع غيرهما من ذوي الارحام كذلك يقال في التخصيص
يكون عبثا من قلب الالفاظ ايضا ان يبين انه يدل على مناقضة مذهبه ايضا مع تسليم صلاحيته للدلالة على مذهب المستدل كقول
الحنفي في تخيير المسلمة لا امرأة ولا امرأة فيقلب التوريث المالك فانه مقتضاها اختصاصه من العين المملوكة لها بدليه ومن منفعته دلالة
على نفي المنفعة من المالك دلالته على نقيض مذهب المستدل وهذا المذهب في التوريث الاول وهما مختصان بالظواهر ولا قبالها
اما الاول فلانه مركب من بيان عدم الظهور فيه وقبوله دلالته على نقيض مذهبه وحاصله احدهما يرجع الى منع الظهور فيه وحاصل
الآخر الى المعارضة وهو ضعيف واما الثاني فحاصله يرجع الى المعارضة ايضا وفيه كلام وان سلم المعترض ان ما ذكره المستدل يدل
له من وجه فهو غير قلب دلالات الالفاظ بل هو قلب العلل واقسامه ثلثة الاول ان يتعرض المعترض في القلب لتصحيح مذهبه الثاني ان يتعرض
لابطال مذهب المستدل صريحا بان يجعله حكما بدون واسطة الثالث ان يتعرض لابطال مذهب المستدل التزاما فالاول كقول الحنفي في مسئلة
الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
فلذلك كان المذكوران في الاصل ويكن مناسبان في الفرع وكل منهما مقتضى في دليله لتصحيح مذهب الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط
الصوم على طريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا عند التحقيق فتعليل المستدل هذا كلا ما في القرينة ليس تعليلا بمناسب يقتضي
نفي العقوبة بانتفاء المناسبة من حيث ان اللبث المخصوص لا مناسبة فيه البتة للقربة وتعليل المعترض بان طردي فانه لا مناسبة في اللبث
المخصوص لنفي اشتراط الصوم وتحقيقه ان يكون كل من المعترض والمستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة ترادلاجل الصلاة
فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة ترادلاجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما في الدليل

لتصحيح مذهبه صريحا والمعلوم الطرفين شبهيته واما الثاني فكقول الحنفي في مسح الرأس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما
ينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فيعارض بانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء وهذان القسمان لا
يكاد يقعان لمنافاتهما الاتمام لحصول باقي الاعضاء بل يكتفيان بنوعي المنع بواسطة الاتفاق الخصمين وكل منهما قد صرح فيه دليله بابطال
مذهب خصمه وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما انه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه لامكان ان يكون الصحيح
مسح الجميع كقول مالك رحمه الله نعم لو انحصر المقول في مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم من تعرض كل منهما لابطال مذهب خصمه
تصحيح مذهبه واما الثالث فكقول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة
فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار ولكن لا يمكن اجتماعهما
في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل في القول بالصحة بل بطريق الالتزام لان القائل بالصحة قائل بخيار الرؤية فالخيار
لازم الصحة فاذا انتفى انتفى الملزوم ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من
دلالته على انتفاء الحكم بواسطة ويلحق بالثالث قلب المستوية كقول الحنفي في ان ازالة النجاسة بالمائع طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل
به الطهارة كالماء فيعارض بانه مائع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية
في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل عن الخبث لعدم حصولها به عن الحدث والحكم التسوية كقوله في طلاق
المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب فيجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره كالمختار ومنع بعضهم فيه بان الحكم
في الاصل اتحادهما معا وفي الفرع منع الغالب عدم وقوعهما معا فكيف يتحقق التسوية وجوابه ان عدم الاختلاف بين الحكمين
حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاتفاق الذي اصل الاستواء واعلى
مراتب القلب ما بين فيه انه يدل على المستدل ولا يدل له ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلى مراتب هذا النوع
ما صرح فيه بابطال مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من القسم الثاني
ثم ابطال مذهب المستدل الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله مصرح به وهذا النوع من القلب لانه تعرض فيه لدلالة المستدل
بالقدح بل غايته بيان دلالة اخرى منه يدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة انه معارضة ثابتة
من نقيض دليل المستدل **الثالث** في انه مقبول ام لا اختلف الناس في ذلك فمنعه قوم لوجهين الاول الحكم الذي علقه القالب على العلة لا
يدل له ان يكون هنا الحكم الذي علقه القائس عليها والا لكان تكريرا في اللفظ ثم الحكمان ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان
تعدد المعلول وان لم يمكن اجتماعهما في محل الوجود امتنع اصل القالب والقائس والصورة الواحدة حكمين متنافيين فيجب ان يكون
طرديا بالنسبة الى احدهما فان كان طرديا بالنسبة الى علة المستدل فالقياس باطل وان كان طرديا بالنسبة الى القالب كان بالنسبة الى ما استند
اليه المعترض فهو باطل ايضا واجيب عن الاول بان هذا الحكم لا اخر وهو انه لا يجتمعا الحكمان متنافيين في اجتماعهما في الاصل وعدم
هذا خارج على تنافيهما في الفرع فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا
لهما بالاعتبار لما بينا من عدم المنافاة بينهما في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من الاخر
وتقامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا كاله جواب فهو صالح الدلالة على امكان القلب وعن الثاني ان المناسبة لا تكون
حقيقية بل اقناعية فبالقلب ينكشف انها ما كانت حقيقية والحق القبول لانه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول
الرابع في مناسبة المعارضة القلب معارضة الا في شيئين الاول لا يمكن فيه الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات الثاني
لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لاتحاد اصله مع اصل المستدل وكذا فرعه مع فرعه واما سائر المعارضات فيمكن فيها ذلك
التغاير فلا تقابل بينها ايضا لما بينا الوجهين فعلى هذا المستدل ويحكم القالب في الاصل ان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم
التاثير ولعين ولا بوجه اما اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وانه نقل قلبه انه لم يكن قلب القلب صلحت للحكم لان
قلب القالب انما هو القلب الذي هو اصل القياس من القلب **الخامس** في القول بالموجب وهو تسليم ما جعله المستدل حكما لدليله مع
بقاء الخلاف وحاصله جعل هذا الوجه كان المستدل منقطعا ظهور ان ما ذكره من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام
الاول ان ينصب المستدل دليله على تحقق مذهب وما نقل من ائمة كقول الشافعي في الملتجئ الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص

فجاز استيفاه

فجاز استيفاؤه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائز وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم الثاني
ان ينصب دليله على ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه كما لو قال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل
اليه انما النزاع في وجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكرتم من الموانع اثبات وجوب القصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك او وجود
المانع او فوات شرط ووقوع هذا النوع اغلب من الاول لان المناظرات فيما يخفى من مدارك الفقهاء من اخفى الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها
وعدم الاطلاع على معرفة ما هو دليل الخصم بخلاف الاحكام لقلتها لانه ولهذا يشترك الخواص والعوام في معرفة الحكم المنقول
دون معرفة المدارك فاحتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من احتماله فيما ينسب الى الامام من الحكم المنقول
عليه ولاختلاف الجدليين في هذا القسم يجب تكليف المعترض بابداء مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون هذا المأخذ مدارا
على عدم تكليفه بابداء المأخذ عند ايراد القول بالموجب فقد يعاند بقول ذلك مع قصد اتفاق كلام خصمه ولانه لو اوجب عليه بيان
المأخذ فكان اقصى الى انتفاء الخبط ومنعه اخرون لانه لا وجه لتكليفه بيان المذهب فيما هو شرط في القول بالموجب وهو استيفاء محل
النزاع وهو الاظهر لانه عاقل متدين وهو اعرف بما اخذ امامه وظاهر حال الصدق فوجب تصديقه فيما ادعاه ثم ان اوجبنا ذكر المأخذ
فان منعنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه لم تبق فائدة ذكر المأخذ لامكان ان ادعاء ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه لو فوضه بامتناع
ورود الاعتراض عليه وان مكناه لزم انقلاب المعترض مستدلا وبالعكس واشتماله على الخبط ظاهر الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى
غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن قوله والوضوء قربة فيقول المعترض اقول بالموجب وامنع من ايجاب النية في
الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فقول الجدليين في الثلاثة انقطاع احدهما صحيح في الاولين لما ذكر من توجيههما عليه
وبعيد في الثالث لاختلاف المرادين فلم يرد النفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة بعينها ما اراد به الاخر ح يصير النزاع لفظيا
وجواب القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه الاول ان فعل المسئلة مشهورة بالخلاف فيما انصت فيه الكلام ان امكن والشهرة بذلك
دليل وقوع الخلاف فيه الثاني ان يبين لزوم محل الخلاف مما عين فيه الكلام كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب
لانه يجب والواجب ليس بجائز فيقول المستدل لما عنيت بقولي لا يجوز التحريم ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعية بنفي الواجب
الثالث ان يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكوة الخيل حيوان يجوز المسابقة
عليه فوجبت فيه الزكوة كالابل فيقول المعترض عندي يجب فيه زكوة التجارة والنزاع انما هو في زكوة العين فيقول المستدل الكلام في النزاع
في زكوة العين فظاهر كلامي منصرف اليها بقرينة الحال ولظهور عود الكلام في الزكوة الى المعهود وابهم لفظ الزكوة يعم العين والتجارة
فالقول به لزكوة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو غير مخل لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل
ببعضه وكذا في مسئلة ازالة النجاسة بمائع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول به فان الخل النجس لا يزيل الحدث فلا
الخبث فيقول المستدل ظاهر كلامي انما هو الخل الطاهر بقرينة وقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن
ظاهره لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا والجواب عن القول بالموجب بالاعتبار الثاني من وجهين الاول ان يكون المستدل قد
افتى بما وقع مدلولا لدليله ومنع المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل فانا قائل بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه وما نصب عليه
القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليه لولا مثل هذا امكنه ان يجيب عن القول بالموجب بالاعتبار الثاني بان يبين ان المستنتج للمأخذ بين
اشتهاره بين النظار الثالث ان يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد يساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص
فكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية والشروط متحققة فاذا ابطل كون المانع المذكور مانعا لزم منه الحكم المتنازع فيه وعن الثالث بانه
الحذف لاحدى المقدمتين شائع وذكر ما يقتضي مجموعهما **السادس** في الفرق والكلام فيه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين ومعنه واختلف
في ماهيته فقال بعضهم انه لا يخرج من المعارضة في الاصل او الفرع وعند بعض القدماء انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما
لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من
قال بقبوله واختلفوا ايضا في كونه سؤالين او سؤالا واحدا فقال ابن سريج انه سؤالان وجوز الجمع بينهما لكونهما دالين على الفرق وقال غيره
بل سؤال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقال بعض القدماء ليس هذا سؤال الفرق وانما هو عبارة عن بيان معنى

الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع فيندفع بما مر وجوابه على اصل التقاضي
لا يخرج عما ذكرناه من جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي باقي الاعتراضات ان شاء الله تعالى ثم السابع فيما يصح التعليل به وما يمتنع
وفيه مباحث الاول في التعليل بعلتين وفيه مطلبان الاول في جواز تعليل المنصوصة لا خلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل
مختلفة في كل صورة بعلة ومحل الخلاف فيما اذا اتحد المحل اما في المنصوصة فيجوزه الاكثر ومنع منه القاضي ابو بكر والجويني احتج الاول
بان القتل والردة والزنا كل واحد لو انفرد كان مستقلا بحل القتل وهي غير متضادة فيجوز اجتماعها وحينئذ اذا وجدت دفعة كان حل الدم مستندا
اليها لعدم الاولوية ولانه اما ان لا يستند الى شيء منها فالاباحة وهو خلاف الاجماع او الى الكل وهو المطلوب وكذا من احدث امرين دفعة
وجب الوضوء بهما وثبوت الولاية على الصغير المجنون وتحريم الوالدة المرضعة وتحريم وطي الحائض المعتدة المحرمة
ونظائره كثيرة والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم وحدة الحكم فان حل القتل بسبب الردة غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة دون
الثاني والثاني يسقط بعفو الولي دون الاول واذا تغاير متعلقه العدم تغاير متعلقه الوجود بالضرورة لانها هي الا انها اذا حصلت اتحد الوجود
وانعدمت اثنينية العدم لان القتل المستحق بسبب الجناية يجوز لولي الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه وهو يدل
على تغاير الحكمين الثاني سلمنا وحدة الحكم لكن يمنع اقتران العلل دفعة بل لا بد وان يتقدم احدهما فيثبت الحكم به الثالث سلمنا الاقتران لكن
اشتراكها بأسرها في امر واحد هو العلة فيكون العلة واحدة الرابع سلمنا عدم الاشتراك لكن يجوز ان يكون شرط كون كل واحدة علة مستقلة
انتفاء الغير فاذا وجد الغير انتفى الشرط الاستقلال بالعلة فلا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد عند الاجتماع جزء
العلة والمجموع العلة التامة الخامس سلمنا لكن يجوز ان يكون الحكم بالعفو او الحكم بالجناية فان التعليل بها اولى من التعليل بالردة لان حق الادمي
مقدم لانه مبني على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث تضرر الادمي بفوات حقه دون الله تعالى والطهارة من
الاحداث متعددة ولهذا الوضوء يرفع احدها اي ينقض خاصة عند بعض الفقهاء وثبوت الولاية على الصغير المجنون مستند الى الصغر لسبقه على
الجنون لعدم العلم بالاجتماع وتحريم نكاح الوالدة المرضعة مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه والوطي في حق الحائض المعتدة
المحرمة غير محرم على التحقيق وانما المحرم في حق الحائض ملابسة الاذى وفي حق المعتدة تطويل العدة وفي حق المحرمة افساد العبادة وهي
احكام متعددة لا حكم واحد والجواب عن الاول ان ابطال حيوة النفس الواحدة امر واحد وهو امر ممتنع تعدده شرعا فوجد ما اولا والاول حق
والثاني متعلق بما تعلق به الاول لان الاعيان واحدة والازمان فيها اثنين واحدا فلا يجوز ان يكون الفعل الواحد حراما من وجه وحلالا من
وجه فيلزم ان يتعدد الحل للفعل بحسب جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان ومن حيث انه قاتل لانا
نقول بان الحلال من وجه حرام من آخر غير معقول لان معنى الحل في الشرع مكنته من هذا الفعل ولا تبعة عليه فيه فلا تجوز هذا الحل
انما يتحقق اذا لم يكن وجه يقتضي المنع اصلا بل من شرط الحرمة ان يكون ممنوعا من جميع جهاته لان الظلم حرام مع انه حسن من وجه وعرضية وكونه
حركة لا يقتضي الحرمة واذا ثبت هذا فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد والعلم به ضروري وفيه نظر لانا لو سلمنا وحدة
بطلان الحياة الا ان ايقاعه متعدد بالجهات متكثر بالاعتبارات فجاز ان يكون ايقاعه على وجه حراما او ايقاعه على وجه الفعل وان
يكون ايقاعه على وجه الحد مباحا او واجبا على وجه الزجر او الاستيفاء ولا ينافي هذا قول الشارح مكنته من هذا الفعل ولا تبعة عليه
بجواز ان يوجد الحل للقتل على وجه الاستيفاء من ولي المقتول وهو يعطي التغاير فان الاثنين والاحاد عليه برأيه لا يكون تلك الحال معللا
بالردة فان ايجابه الحل بل وصف كونه معللا بالردة لا ينافي الاذن بالحل بالجلود وصفة الردة او لانه مستغن بالردة والعفو عن
الشيء لا يعلل به لانا نقول العلة هنا بمعنى المعرف فيرد الاشكال فيه ولي الدم مستقل باسقاط الحد الحالي قلنا ممنوع بل هو ممكن من ازالة احد
الاسباب واذا زال ذلك السبب انتفى انتساب الحكم اليه فاما زوال الحكم بعينه فممنوع وفيه نظر لان الردة ح لا تكون علة في الاباحة بل
وصف العلية لان الزنا الثاني دون الاول وهو غير محل النزاع لتعدد المعلول لا يصح وعن الثاني بانه مكابرة لعدم المنافاة بين هذه الامور
فيصح اجتماعها ومن بين الملازم على تقدير وقوع ذلك الجائز وفيه نظر لان المانع من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة يمنع عدم المنافاة
بينها ولا يكون مكابرة اي عدم الاجتماع لا يستلزم امرا محالا وعن الثالث بالاجماع على ان الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطي وكذا
العدة والاحرام فالقول بان العلة هي المشترك خلاف الاجماع ولان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الشرعي الا
في عموم كونه معلوما او لوجه هذا القدر هو العلة لمنع الوطي لا ينتقض بما لا يمنع من الامور وفيه نظر لمنع الاجماع على التعليل بالخصوصيات

فان المانع

١٥٠

فان المانع لا يعقل به وكذا الثاني لان العدة وان كانت امرا شرعيا لكن ذلك لا يستلزم نفي الشركة بينها وبين الحيض الذي هو مطلق الامر به
فجاز ان يكون بينهما قدر مشترك اعلم الشارع صلاحيته للتاثير فاسند الحكم اليه ودعوى العلم بالوجدان ليس علما بالعدم وعن الرابع
بالاجماع على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وهو يقتضي كونه علة سواء وجد القيد العدمي الذي هو عدم الاخر او لا وفيه نظر لان
الاسناد الى الخصوصية الحيضية اعلم كان لا اصالة التقدم غيره فيكون العلة ثابتة مع حصول شرطها فيثبت الحكم واحتج الاخر بوجوه
الاول لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة لان الحكم اذا اجتمع عليه علل متعددة فاذا وجد واحدة منها تعين
حصول الحكم فاذا حدثت الثانية بعد ذلك فان اوجبت حكما مثل الاول اجتمع المثلان وان اوجبت خلافه او لم يوجب شيئا لزم النقض
لوجود العلة بدون ذلك الحكم الثاني العلل الشرعية مؤثرة بجعل الشرع اياها مؤثرة فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فان اثرت كل واحدة
منهما ببعض ذلك الحكم لزم تبعض الحكم ولانه اخراج للمحل عما اقتضت علية ذلك الحكم ولان حلول كل منهما احق من حلول الاخرى وان
اثر في جميع الحكم لزم استغناؤه عن احديهما الانطلاق بالمدينة ... بالاخرى لاستحالة اثنينية الواقع الثالث العلة لا بد وان
يناسب الحكم فلو تعددت علة الحكم الواحد لزم مناسبته لشيئين مختلفين ويكون الواحد مساويا للمختلفين والمساوي للمختلفين مختلف فيلزم
الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب عن الاول ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله باللاحقة ان فسرنا العلة
بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا وعن الثاني بانه مبني على ان يكون مؤثرا في الحكم لذاته او بجعل الشارع مؤثرا فيه وقد سبق بطلانه
وعن الثالث لا نسلم ان المناسبة شرط العلية سلمنا لكن يجوز ان يشترك المختلفان في جهة واحدة ثم ان العلة تناسبهما بحسب تلك الجهة
الواحدة ايضا فيه نظر لانا لا نعني بالمناسبة المساواة في الماهية بل اضافة الفعل المصلحي لحصول اللطف وقد يوجد المختلفان
الحاملين صورة واحدة سقط عنه كثير من الاسولة وهو انا اذا جمعنا بين لبن نجعله فيه والماء وجعلته في حلق الرضيع بعده
فانها محرم عليه لان الحال هاو جمعها فلا يتحد وهذه من اكثر الاسولة الثاني في المستنبطة فلا يجوز تعددها اختلف الناس في
ذلك فجوزه قوم ومنع منه آخرون وهو المعتمد لوجوه الاول من لطف فيها فقد اما ان يحتمل ان يكون الداعي الى المفسدة خاصة او المقتر
خاصة او المراتب خاصة او مجموعها او اثنين منها وهذه الاحتمالات الخمسة متساوية لان حمل الداعي للفعل على البعض ليس اولى من غيره طلبا
او جزء منه فاذا ثبتت الاحتمالات فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بواحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وان ترجح
بعضها فذلك الترجيح يحصل بامر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكه بين الجميع فان الراجح هو العلة دون المرجوح الثاني ان الصحابة اجمعوا
على قول الفرق فانه نص على المشاورة ... وقصة المجهضة قال انك مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي ان لم يجتهد فقد غشك وان
اجتهد فقد اخطأ ارى عليك الغرة وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب المباح وان عليا فرق بينه وبين سائر التاديبات
بان التاديب الذي يكون من جنس التعزيرات لا يحسن فيه المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف وهو يدل على اجماعهم على قول الفرق وهو
يقتضي عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين الثالث لو كان معللا بعلتين فان استقل كل واحد بالتعليل ومعنى استقلاله بالتعليل
به دون غيره فهو خلاف الفرض وان استقل احديهما خاصة او لم يستقل احديهما فالعلة ليست الا واحدة الرابع لو جاز لما تعلق الفقهاء في علة
الربا بالترجيح لانه من ضرورة صحة الاستدلال المعترض انهم تعرضوا لابطال الترجيح ولو سلم فلا يدل على اتحاد العلة لعدم العلم ان القاضي
ابا بكر جوزه في المنصوصة دون المستنبطة وهو حق لان المستنبطة يستلزم تعددها لدفع الحكم فان عينية النص حجة منصوصة
واعترض بانه يثبت الحكم في افرادها فيستنبط العاكس وقال الاخرون يجوز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية والمستنبطة
وهمية فلا يجوز التعدد في الاول لما عقلية ويجوز في الثانية لتساوي امكان التعليل بالنسبة اليهما الا انه لا يمكن ان لا يجعل شيء منها علة لبقاء
الحكم بلا علة ولا ان يجعل الكل علة واحدة لثبوت الاستقلال ولا بعض لانه ترجيح بلا مرجح فتعين ان يجعل كل منها علة والجواب كما تقدم من انه لا بعد
في المنصوصة لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لانها امارات وقال الجويني انه جائز لكنه لم يقع لانه لو لم يكن تعليل الحكم
بعلتين ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا ونمنع انه لم يعلم فانه واقع ... وهو
ممنوع بكثير من الوقائع التي وقعت ولم يعلم ولعدم استلزام الامكان الوقوع واعلم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فيما اذا اجتمعت فقال قوم
ان كل واحد علة مستقلة حالة الاجتماع كما لو انفردت وقال آخرون انها جزء العلة وقال اخرون ان العلة واحدة لا بعينها احتج الاولون بانه
لو لم يكن كل واحد علة تامة فاما ان تكون العلة هي او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والكل باطل اما الاول فلان التقدير ان كل واحدة

علة مستقلة فكيف يكون بعض اوما الثاني والثالث فلانه تحكم محض وايضا الاخرون بانه لو كان كل واحد علة لزم اجتماع المثلين سلمنا لزم
كما بينا لحكم لمساويا المناسبين الاخرى ولان الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم التحكم والجواب عن الثالث بانه لو لم يكن العلة
واحدة لا بعينها لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم او كون العلة المجموع وهو باطل لانه يلزم كون كل واحد جزء العلة اقتضيه المط
قال ابو الحسين اذا علل الحكم الاصلي بعلتين فاما ان يكون احديهما هي الدليل على حكم الاصل او لا فان لا يكون الدليل نصا واجماعا والثاني
يجوز ان يجيء معا لان العلة اما امارة ويجوز ان يدل على الحكم امارات او وجه مصلحة يجوز ان يكون الشيء مصلحة من وجهين وان
كان احديهما دليلا على حكم الاصل فاما ان يكون دليل حكمه من غيره فيقاس على اصل اخر او به يقاس مثال الاول تعليل قطع
على السرقة الى النصاب او الشهادة على الزنا فان الحاكم لا يحكم بهما بعلة ان كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى وليست هذه العلة هي
التي لها الحكم الحكم بالشهادة على الزنا او القطع او نحوهما لكن العلة في ذلك ان الشهود على الزنا مخيرون بين اقامة الشهادة على الله
وبين التستر على المشهود عليه فاذا اخروا الشهادة علمنا انهم اثروا الستر على المشهود عليه فاذا شهدوا من بعد تبينا ان عداوة حصلت
لهم والعداوة بينهم الشهود ومتمنع الحكم من ... شهادة العدو ويظهر لنا انهم من ذوي العداوة لانا نتهمهم على دعوى العداوة وهذه العلة
لا يمكن ذكرها في السرقة لانه يجوز ان يكون الشهود انما اخروا الشهادة لان المسروق منه اخر المطالبة فقد بان ان علة حكم الاصل هو طريق
الحكم يجري مجرى النص الدال على حكم الاصل فكما يجوز ان يدل النص على بعض اوصاف الاصل المنصوص على حكمه تاثيرا في ذلك الحكم
فيجعل علة ويقاس بها فرع من الفروع جاز ان يلحق بعض ما يجب حكمه لعلة من العلل ان تدل النص على بعض اوصافه تاثيرا في ذلك
الحكم فيجعل علة فيه ويقاس بها عليه الفرع واما الثاني وهو ما اذا كانت العلة التي هي دليل حكم الاصل يقاس بها على ذلك الاصل على اصل
اخر فانه لم يمكن ان يقاس الفرع الاخير بتلك العلة على الاصل الاول فالخلاف فيه كالخلاف فيما تقدم وان امكن كما في الذرة الى الارز بعلة الكيل
وفي الارز الى البر بهذه العلة فهو تطويل لا فائدة فيه لامكان رد الذرة الى البر بهذه العلة **البحث الثاني** في جواز تعدد معلول العلة الواحدة العلة
قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون لها اكثر من حكم واحد فاما ان يكون متماثلة او متنافية او مختلفة غير متنافية والاول ان
كانت واحدة وهو محال لاستحالة اجتماع المثلين ومن ثم منع سوغ ذلك وانه تعدد تعددا كالقتل العمد العدوان بقتل زيد وعمرو فانه يقتل
القصاص على كل واحد منهما والثاني لا يخلو اما ان يتوقف ايجابها الحكم على شرطها كان توقف فالشرطان ان لم يجتمعا جاز ذلك فيكون العلة
موجبة لحكمين متنافيين بحسب حصول شرطين لا يجتمعان كاقتضاء الجسمية الحركة عند الخروج عن المكان الملائم والسكون عند
الحصول فيه وان امكن اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم يكن العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر فوجب ان يقتضيهما
جميعا وهو محال وان لا يقتضي واحدا منهما فتخرج العلة عن العلية وبهذا يظهر بطلان توقفهما او اقتضاءهما ...
ما يحلي كتحريم الصوم والصلوة ومس المصحف بالحيض لان العلة لا بمعنى الباعث فلا يستحيل ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على
حكمين مختلفين او مناسبا لهما كما استدرك شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا السرقة بالبيع من اهله في محله فانه مناسب لصحة البيع
ولانه مدا وبمعنى الامارة ويكون معقولا او شرعيا مناسبا مثلا واحدة على حكمين مختلفين كالحد والضمان في السرقة لا يقال اذا كان الوصف مناسبا
لاحد الحكمين مقتضاه انه لو ترتب ذلك الحكم عليه يحصل المقصود مع تمتنع ان يكون مناسبا الحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان يجوز ان ترتبه
عليه يحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وايضا اذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين
امتنع ان يناسبهما من جهة ما يناسب احدهما وان ناسبهما من جهتين مختلفتين امتنع ان يناسبهما من جهة واحدة فان الشيء لا يكون
مناسبا للشيء من جهة ما يناسب نقيضه وان ناسبهما من جهتين مختلفتين كانت علة الحكمين مختلفة لا ايضا متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم ايم
ما ذكرتم لان المناسب ينقسم الى ما يترتب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك لا يمنع كونه مناسبا الحكمين بهذا التفسير
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وحده يستقل بتحصيل المقصود دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتنع مناسبة
الوصف الحكمين يتوقف حصول المقصود منه على ترتب الحكمين ولم يمنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة **الثالث** في اقسام التعليل
اعلم ان كل حكم ثبت في محل فاما ان يكون علة ذلك الحكم نفس المحل او جزءا منه او خارجا عنه والخارج اما ان يكون حقيقيا او عرفيا او شرعيا
او لغويا والحقيقي اما وصف حقيقي او اضافي او سلبي او ما يتركب من هذه الاقسام من الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية
مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية والحقيقية فمعلوم فيكون ذاتيا والاضافية كيف يكون ...

والسلبي

والسلبي نحو طلاق المكره لم يرض به فلا يقع والحقيقية مع الاضافية بيع صادر من اهله في محله والحقيقية مع السلبية فيكد
بحرص والحقيقية والاضافية والسلبية قتل عمد عدوان والوصف الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه والعرفي كقولنا
في بيع الغائب مشتمل على جهالة يجتنبها في العرف والاسم كقولنا في النبيذ يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب واما التعليل بالجزء فان
كانت العلة قاصرة فالجزء هو المختص المميز وان كان بالمشترك كانت القاصرة متعدية وان كانت متعدية فالجزء هو المشترك والا كانت
قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن الماهية فاما ان يكون موصوفا لازما للمطلوب الذي لا يكون متجددا واما ان يكون متجددا
فاما ان يكون التجدد من ... بالعادة كاقتضاء العصير خمرا بالحكم او لا يكون فاما ان يتعلق باختيار اهل العرف مثل كون الربكية
او بلا اختيار التخمير كالدعة والقتل وايضا الوصف الذي جعل علة اما ان يعلم وجوده بالضرورة كالاحكام في الحنون والنظر فاما ان
يعلم كونه من الدين ضرورة مثل كون الاجماع في رمضان مفسد الصوم وقد لا يكون وهو ظاهر وايضا العلة اما ان يعقل الجامع
كالقتل الموجب للقصاص او لا كالنجاسة في ولاية الاجبار وايضا العلة والحكم اما ثبوتيان او عدميان فلا نزاع فيهما او الحكم
ثبوتي والعلة عدمية وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة ثبوتية وهو الذي يسمى في عرف الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه
هل هو مشروط بوجوب المقتضي وايضا العلة اما ان تكون اوصافا كقولنا قتل عمد عدوان او لا كالطعم وايضا العلة قد تكون وجه
المصلحة مثل كون الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة المصلحة كجعل الحاجة الى ... المبايع
علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتيح التجهيل وتعذر التسليم ولهذا جاز البيع عند بعضهم اذا ارتفع
الجهالة من جهة التسليم كالصبرة المشار اليها وايضا اقتضاء العلة الحكم قد يتوقف على شرط كالزنا المتوقف اقتضاؤه للرجم على شرط الاحصان
وقد لا يكون وايضا العلة قد تكون علة لابتداء الحكم دون الابتداء فقط كالعدة في منع النكاح وقد تكون علة للدوام دون الابتداء والانتهاء
كالرضاع من ابطال النكاح وقد تكون العلة فيهما كالطلاق في الرجعة كالحدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يدفعانه وقد تكون
مؤثرة فيهما واعلم ان من شرط العلة اختصاصها بمن له الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشخص اولى من اقتضائه لغيره **الرابع**
في التعليل بمحل الحكم اختلف الناس في جواز التعليل بمحل الحكم او جزئه فذهب الاكثر الى المنع وآخرون الى الجواز والوجه التفصيل بناء على
صحة التعليل وهو الجواز ان كانت العلة قاصرة اما في المتعدية فلا يجوز بالمحل ويجوز بجزئه سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
فانه كالاستبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في استلزام محل الحكم حكمة باعثة الى ذلك الحكم كاستلزام الاوصاف العامة
بمحل الاصل والفرع واما في المتعدية فلا يجوز لامتناع وجود خصوصية المحل في الفرع لا يقال لو كان محل الحكم علة الحكم لكان الشيء
الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال اما الملازمة فلان المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا لصحة تعقل احدهما دون الاخر
فان كانا داخلين لزم التركيب في ذلك المحل فكان الجزء الذي هو موصوف بالقابلية غير الجزء الذي هو موصوف بالفاعلية فلم يكن القابل هو
الفاعل وان كانا خارجين عنه فالبحث في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد الامرين غير المفهوم من كونه علة اللاحق الاخر يكفي
الكلام فيهما كالكلام في الاول او تسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا لزم تركيب الماهية فان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم
ايضا كون الفاعلية جزءا او القابلية وكلاهما محال لانهما نسبتان بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة عن المنتسبين والخارج لا يكون
داخلا فلا يمكن حصول شيء منهما في الماهية واما ثانيا فلان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب
فلو كان الشيء الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى شيء واحد لزم اتصاف تلك النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال لانا
نقول القابلية والفاعلية من الصفات الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج فلا يصح القسمة بانهما اما داخلان او خارجان او بالتفريق
ولا امتناع في اتصاف الماهية بالنسبة بالوجوب والامكان باعتبارين **الخامس** في العلة القاصرة اختلف الناس في جواز التعليل
بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل بعد اتفاقهم على جوازه ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى امتناع التعليل بالمتعدية
من جهة القياس كتعليل الشافعي تحريم الربا في النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعي واحمد بن حنبل والقاضي ابو بكر والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر الفقهاء الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي الى المنع والاول
الاول الوجه الاول ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة التعدية الى الفرع دار وانه
لم يتوقف صحة الثانية موقوفة على ثبوت الاولى ولا دور واعترض بجواز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها على صحة

وجودها في غير الاصل فلا تحوز لجيب بان الحاصل في محل اخر لا يكون هو بعينه لامتناع انتقال الاعراض بل مثله فكل ما يحصل من
الصفات من محل او مثلا في محل اخر يكون ممكن الحصول له فمنع حلول مثله في محل اخر لا يمنع الحكم بمثله فاذا امكن حصول تلك
الامور فيه يتحقق ذلك وجاز ان تكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور ولقائل ايضا ان المراد بالتعدية الموقوفة
على صحة العلة ان كان ثبوت الحكم بها في الفرع فهو مسلم وان اريد بالتعدية وجودها في الفرع لا غير فهو ممنوع فان التعدية بالاعتبار
الاول ليست شرطا في صحة العلة فلا دور وانما يلزم لو كان شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مستلزم للتوقف من جهة
التعدية وان كانت شرطا في وجودها في غير محل النص ووجودها فيه غير متوقف على صحتها ونفسها فلا دور وسلمنا توقف التعدية
على الصحة وتوقف الصحة على التعدية فانما يلزم الدور لو كان ذلك التوقف توقف المشروط او المعلول اما اذا كان توقف المعية كالمتضايفين
فلا والثاني ان الحكم مع الوصف القاصر وجد معه دائما فكان علة كالمتعدي وهو يتحقق على كون الدوران دليلا الثالث جاز ان تكون علة
منصوصة فكذا المستنبطة لانا انما نعلم كونها علة بالاستنباط والمنصوصة انما نعلم كونها علة بدلالة النص عليها فاستفادة من النص فدلالة
النص عليها لا يخرجها عن صحتها الا بالاستنباط لم لا يجوز ان تكون علة والجواب ان السبر انما دل على علية الوصف القاصر وجب الحكم بعلية المستنبطة
لما بينهما من الاشتراك في الحكمة لا من جهة ما سبق في الاسباب وسياتي في المسالة الرابعة ان الوصف القاصر ان كان مناسبا للحكم والحكم تابع على
وفقه علم من الشرع كونه علة الحكم بمعنى كونه باعثا عليه ولا معنى لصحة العلة سوى هذا احتج المانعون بوجوه الاول العلة القاصرة
غير مفيدة لان صحة التعليل والاجماع معتبر بالاصالة الفائدة ومن ذلك انه يتوصل بها الى معرفة الحكم وهي مفقودة هنا لانه لا يمكن
التوصل بها الى معرفة الحكم في الاصل لاستفادته من النص والاجماع ولانها مستنبطة منه فيكون متفرعا عليه فلا يكون مثبتة له والا
لكان متوقفا عليها وهو دور ولا في غيره لعدم تعديها وشرط التعليل الوجه الثاني الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن
المنهي عنه ترك العمل به في المتعدية لفائدة التوصل بها الى معرفة الحكم فيبقى في محل النفي وهي منتفية في القاصرة فيبقى على الاصل الثالث العلة
الشرعية امارة والامارة لا بد وان تكون كاشفة عن شيء والقاصرة لا تكشف عن شيء من الاحكام فلا تكون امارة فلا تكون علة والجواب عن الاول
بمنع حصر الفائدة في تعريف الحكم وهنا فوائد اخرى الاولى معرفة مطابقة الحكم الشرعي لوجه الحكمة والمصلحة وهو امر معتبر لان النفوس
اميل الى الاحكام المطابقة للحكم والمصالح وادعى الى الانقياد بخلاف التحكم المحض والتعبد الصرف فيكون اقضى الى تحصيل مقصود
الشرع من شرع الحكم فكان مفيدا الثانية ان فائدة اكثر من العلم بالشيء فانا اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على ما جعل علة له او علمنا ما كان فائدته
عند جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة جليلة الثالثة انا اذا كانت قاصرة ومنفية ظهور وصف اخر متعد في محلها يمنع الحكم به
دون ترجيح على العلة القاصرة وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة جليلة ان العلة قاصرة فائدة جليلة وسلمنا انه لا بد وان
يتوصل بالعلة الى الحكم لكن وجدنا التعدي او العدم الاول ممنوع والثاني مسلم وهنا امكن التوصل به الى عدم الحكم فانا اذا علمنا على
الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنع القياس عليه فلا يثبت الحكم في الفرع لا بد لكون الامتناع من الفائدة
عدم وجدان المتعدية فلا حاجة الى العلة القاصرة لانا نقول يجوز وجود وصف متعد مناسب فلولا جواز التعليل بالقاصرة يبقى المتعدي خاليا
عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا فلا يثبت الحكم في الفرع سلمنا عدم الفائدة ويمنع البطلان لامكان ان
يكون معللة موثوق الحكم ان المطالب بها يكون مطلوبا لا يليق به سلمنا ان ما لا فائدة له لا يجوز اثباته لكن لا يجوز التعليل او بعيد التمثيل
الفائدة او بعيد الاول ممنوع والثاني مسلم وهنا المستنبط للعلة حال طلبه لا يعلم انها متعدية او قاصرة فلا يمكنه منع نفسه من ذلك الطلب
وبعد ظهور القاصرة لا يمكنه منع نفسه من معرفتها لان ذلك خارج عن وسعه وعن الثاني ان معرفة ما لا يستلزم التعليل فانا لا نسلم انه يجب
ووجد العلة القاصرة كانتفاء الاذعان بانها قاصرة منع من التعليل بها سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتم بالعلة المنصوصة وعن الثالث
بمنع حصر المسلك بالمظنون وقد سبق الجواب عن الاول وعن الثالث ان اريد بالتعدية كالامارة وسيلة الى اثبات الحكم والقاصرة وسيلة الى
نفيه لكن القاصرة اولى لانها دليل وجد في الاصل والتعدية على خلافه فقولا انها لا تكشف عن حكم قلنا تكشف عن المنع من استعمال القياس البحث السادس
في مدرك حكم الاصل اختلف الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او بالنص فقالت الشافعية بالاول
لان الحكم انما يستند الى العلة وقالت الحنفية بالثاني لوجوه الاول الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة فلا يستند
المقطوع اليها الثاني العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له فلو وجب الحكم بها دار الثالث تعين الحكم

مستنبطة

نقيدا من غير علة ولو كان ثابتا بالعلة لم يثبت مع عدمها والخلاف هنا لفظي لان الشافعية عنوا بالعلة الباعث للشارع على الحكم
في الاصل لانها معرفة له الثابته فيه بل انها امر مناسب يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله والحنفية وافقوا وانا قالوا
العلة غير مثبتة للحكم لم يبعد وانفي انها باعثة بل انها غير معرفة للحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية يسلمونه البحث السابع
في التعليل بالحكم هل هو جائز ام لا اعلم ان الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالنص عندنا ومطلقا عند القائلين
بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهو التي تسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر
على منعه وجوزه الاقل وفصل اخرون بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الخفية فجوزوا التعليل بالاولى دون
الثانية احتج الاولون بوجوه الاول الحكم ان كان معللا بمطلق الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كان بحاجة مخصوصة مع
انها من الامور الباطنة فلا يمكن الوقوف على مقاديرها واعيانها لكل مرتبة من المراتب التي لا تتناهى من الاخرى فيمتنع التعليل بها
الذي لا يعلم الثاني لو صح التعليل بالحكمة لما صح تعليله بالوصف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فائدة تعود
الى العبد للاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا على راي المعتزلة او تفضلا على راي الاشاعرة فالمؤثر في الحكم في الحقيقة هو الحكمة
والوصف انما جعل مؤثرا لاشتماله عليها فان امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز اسناده الى الوصف فانه كلما قدح في اسناده الى الحكمة
قدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع ولا ينعكس فاسناده الى الوصف يكون لامكان الغلط من غير حاجة
وهو غير جائز وبيان بطلان التالي ان التعليل بالحكمة الثالث لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها لانه مامور بالقياس ولا يمكن الا بعد
وجود العلة ولا يمكن الا بعد الطلب وما لا يتوقف عليه الواجب واجب والتالي باطل لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجة و
الحاجة خفية لا يعرف مقدارها الا بمشقة عظيمة فلا تكون واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع الاستقراء الشرعي
يدل على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكمة لانا لو فرضنا حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعارية مع عدم المصالح المستندة
الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم يثبت بها الاحكام الملائمة لها وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة الخامس
الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في الوصف الجلي لظهوره والحاجة ليست كذلك فيبقى
على الاصل السادس الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشيء متقدمة عليه فالحكمة ليست علة
والجواب عن الاول لا نسلم ان المناسبة طريق الى العلة الوصف بل انا نستدل باشتمال الوصف على المصلحة على كونه علة فان كان دليل
العلية اشتماله على مصلحة على كونه علة فان كان دليل العلية اشتماله على كل مصلحة وجب كون كل وصف اشتمل على مصلحة
كان علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها على كونه
علة لتوقفه على العلم باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن اندفع الاشكال وعن الثاني ان التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل
بالوصف باعتبار ما ذكرتم لكن التعليل بالوصف راجح باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف وضبطه وعسر ذلك في الحكمة فلما ترجح كل
منهما من وجه حصل التساوي وعن الثالث انا وان اختلفنا في جواز التعليل بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف انما هو علة لاشتماله
على الحكمة فان لم يقتض ذلك الوجوب طلب الحكمة مع ثبوت العلية بطل ما قلتم وان اقتضى بطل ما قلتم ايضا وعن الرابع يمنع دلالة الاستقراء
على التعليل بوصف لوجود التعليل بالحكم في صور كثيرة كالتوسط في اقامة الحد بين المهلك وغير الزاجر وكذا الفرق بين القليل
والكثير وعن الخامس ان الحكمة علة لعلية الوصف فهي اولى بالجواز ان تكون علة للحكم من الوصف فان اقتضى منع العمل بالظن بطلان التعليل
بالحكمة اقتضى في الوصف وعن السادس ان الحكمة ثمرة الحكم في الخارج لا الذهن وهي المجوزة وان استند الحكم في وجوده الى الحكمة ولو
تلك الحكمة في صورة تضمن وجب طلب حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب واما ان الحكمة علة لعلية العلة فلا بد ان تكون علة
بيان الاول ان الوصف انما يثبت الحكم اذا اشتمل على جلب نفع او دفع ضرر فكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم يكن العلم بتلك الحكمة
المخصوصة امتنع الامر فلا يكون الوصف علة باعتباره وان امكن وهو مقتضي للحكم والوصف غير مقتض كان اسناد الحكم الى الحكمة
المعلومة المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي ليس كذلك البحث الثامن في التعليل بالعدم الحكم الثابت اتفقوا على جواز تعليله بالعدمي وان
كان ثبوتيا فلا يجوز تعليله بالوصف العدمي وقيل بالجواز احتج الاولون بوجوه الاول العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية
المحمولة على العدم فتكون عدمية وانما كان اللاعلية عدمية والعلية ثبوتية لاستحالة اتصاف النقيضين بالعدم واذا كانت العلية

ثبوتية اسهل الوصف العدم بها لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم والالزم التسلسل وجود الاجسام لانا انما نشاهد من
الجسم لونه وحصوله في مكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات بجسم معدوم وهو
سفسطة الثاني العلة يجب ان يتميز بها الشي بعلة سواء اريد بها المعرف او الداعي او المؤثر والمبهم لا يقتضي تخصيص كل من المتميزين من
صاحبه بحيث لا يكون تعين هذا حاصلا لذلك وبالعكس وهذا انما يعقل في الامور الثبوتية فان العدمات نفي محض وعدم صرف لا
فيها الامتياز والتخصيص الثالث العدم ان عري عن جميع النسب من كل وجه لم يكن مختصا بذات دون اخرى ولا بوقت دون اخر
فلا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب ثبوتيا لكونه نقيض اللا انتساب فيكون
العدم موصوفا بالثبوت وهو محال الرابع المجتهد انما يبحث عن العلة لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية لعدم تناهيها ويجب عليه
سبر كل وصف يمكن ان يكون علة فاذن الوصف العدمي لا يصلح للعلية الخامس قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض
فلا يكون من سعيه فلا يترتب الحكم عليه لان كل حكم انما يحصل للانسان بسبب جلب نفع او دفع ضرر فالعدمي لا يكون علة لا يقال
الامتناع عن الفعل عدم مع حصة الامر به وكونه منشا للمصلحة او مفسدة لانا نقول الامتناع عبارة عن فعل امر يترتب عليه عدم ذلك
الشي فلا يكون الامتناع عدما محضا السادس ربما يقول القائل الى شي وجب تحقق هذا الامر ولو لم يكن ما الى وقت متى فقال لوجود شي
لصح هذا الكلام كما لو قال في بعض ما تحقق حكمه لفقد هذا المال حيث لم يكن حدوث المال متى فقال لو ما الشابع لو كان عدما
مناسبا او مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة فان كان منشا مفسدة كان مانعا فعدمه عدم المانع فلا يكون مناسبا
ولا مظنة وان كان وجوده منافيا لوجود المناسب لم يصلح عدم ذلك الامر مظنة له بل ذلك هو ما ينافيه لان المناسب ان
كان ظاهرا متعين للعلية بنفسه فلا احتياج الى مظنته وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجود ذلك
الامر منافيا للمناسب كان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم او وجوده ليس منشا مصلحة ولا مفسدة الثالث لم لا يجوز ان يحصل
نفي العلة كذا او عدم كذا والجواب عن الاول المعارضة بان العلية لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة فكانت مفتقرة
الى تلك الذات ممكنة فلها علة فعلية العلة لتلك العلية زايدة عليها ويتسلسل وعن الثاني ان العلة لو كانت متميزة عما ليس بعلة لكن
التميز لا يستدعي كون المميز ثبوتيا فان عدم احد الضدين يصحح حصول الضد الاخر فيه وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وعدم اللازم
يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضيه ففي ذوات الاعيان العدميات وعن الثالث ان العلة عدم مخصوص ولا نسلم ان المخصوصية
ثبوتية والا لكان العدم المخصوص ويتسلسل وعن الرابع لا نسلم ان المجتهد لا يبحث عن السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية
سلمنا لكن سقط التكليف لتعذره لعدم تناهي العدميات وعن الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع والعدم سعي ولا يخفى
ان يكون الامتناع فعلا يترتب عليه ذلك العدم والامتناع عن الفعل فعل وهو محال وفيه نظر لجواز ان يتحقق انه فان الامتناع
عن فعل الوجدان فعل خاص ما لا يتحقق المغاير بينهما محال وعن السادس نظرا لا عبرة في امثال هذه المباحث العقلية
بالالفاظ الصادرة عن العامة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقولوا لاي شي حدث ان في سلطان صح حصول الامر الفلاني ولم يجوزوا
بان يحصل بدوران الحكم مع بعض العدميات والدوران يفيد ظن العلية تذنيب الاضافات عدمية لا بحثها فيها وهو مطلق الاضافة
عدمي اذ لو كان وجوديا لكان له محل فهذا المطلق كان وجوديا فان فرضنا ولاضافته اليه لو وجودية كانت صفة حالة في المحل
وحلولها المنافي بينها وبين ذلك المحل فكان معنى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل وان كان ذلك المعنى وجوديا
كانت لمنافاة الاضافة امرا وجوديا نافيا لحلول الاضافة الاولى الحين النهاية وهو محال فيجب ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا
فلا يكون شي من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة ومن قيد الخصوصية فلو كانت
وجودية لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما مر والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة
للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الوجودي في النفي المحض وهو محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون
وجوديا واذا ثبت هذا فمن منع التعليل بالامور العدمية منع من التعليل بالامور الاضافية ومن سوغ هناك سوغه هنا وفيه
نظر فانه لا يلزم من كون المطلق وجوديا كون افراده كذلك لجواز ان يكون المخصصات عدمية **التاسع** في تعليل الحكم الشرعي بعلة
اختلف الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم اخر شرعي فجوزه الاكثرون ومنعه الاقلون احتج الاولون بان الدوران يفيد ظن العلية فان حصل في الحكم

الرخصة

رب يسر ولا تعسر علينا

الشرعي حصل ظن العلية ولانا نعلل تحريم البيع بالنجاسة ولاحتج الاخرون بوجوه الاول ما جعل علة يحتمل ان يكون متقدما على
ما جعل معلولا فلا يصلح للعلية ح والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو نقض للعلة والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح
للعلية ايضا لان المتاخر لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعل احدهما علة اولى من العكس ولانه حج يحتمل ان يكون هو العلة
وان يكون جزءها وفيه على ثلثة تقادير ليس علة وعلى تقدير واحد يكون علة والمرجح الغالب علما هو بالغالب فعدم العلية اغلب على
الظن من ثبوتها فكان الحكم بها على الظن عدم التعليل بها ممتنع ان يكون علة الثاني العلة اما ان يفسر بالداعي او بالمؤثر او بالمعرف
والاولان باطلان هنا لان القائل بهما يقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او داع
علة الاحكام وهو باطل وكذا الثالث لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا غير الثالث شرط العلة تقدمها على المعلوم ويقدم
احد الحكمين على الاخر غير معلوم فلا يجوز الحكم بالعلية الرابع اذا اثبت الشرع حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية في
الوجود والافتقار والمعلومية فليس جعل احدهما علة اولى من العكس فاما ان يحكم بالعلية بينهما من كلا الطرفين وهو دور او بنفيها
من كليهما وهو المطلوب والجواب عن الاول بجواز التاخر لان المراد من العلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم وبجواز التقدم ولا يلزم النقض فان
الحكم ليس علة لذاته بل باعتبار الشرع له فيجوز ان الحكم الاخر يكون كتعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة فان الشدة وان كانت متقدمة
على التحريم فليست الا علة فيما اعتبرها الشرع بعد ان الحكم بها وليس تخلف الحكم عنها قبل ورود الشرع وبجواز
المقارنة واولوية العلية لاحدهما لا تنفرض المخالفة بما ان احد الحكمين مناسب للحكم الاخر من غير عكس وعن الثاني بان المراد
من العلة المعرف والنص وان كان معرفا لثبوت الحكم في الاصل لكن الفرع معرف بحكم العلة وعن الثالث بمنع اشتراط التقدم في العلية
وعن الرابع بجواز ان يكون كل منهما علة لصاحبه بمعنى كون كل منهما معرفا لصاحبه **تذنيب** اذا جعلنا العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون الحكم
الشرعي علة في الحكم الحقيقي كما نعلل اثبات الحيوة في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد لامكان جعل الحكم الشرعي معرفا
للامر الحقيقي **فايدة** يجوز التعليل بالاوصاف العرفية عند مجوزي القياس كالشرف والخسة والكمال والنقصان بشرط الضبط والاطراد
حتى يكون متميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف الاوقات اذ لو اختلف باختلافها لجاز تعليله بعد التحول ثم فلا يمكن التعليل به
البحث الثاني في الوصف المركب اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فجوزه
الاكثرون ومنعه الاقلون لما اشترطنا في العلة التنصيص جاز ان ينص الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم
مستندا الى بعض تلك الاوصاف وجاز ان يكون مركبا ومن لم يشترط النص اختلفوا على ما قلناه واحتج المجوزون بامكان قيام الدليل
على ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة اما المناسبة او شبه او سبر وتقسيم او غير ذلك من طرق الاستنباط
والحجج مع اقتران الحكم او الدوران وما يحصل به العلية الوصف الواحد يمكن ثبوته هنا احتج المانعون بوجوه الاول لو كانت العلة
مركبة لزم النقض في العلة العقلية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه عدم كل جزء من اجزاء المركب علة تامة لعدم علية
تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة موقوف على تحقق الموصوف فعدم كل جزء علة تامة لعدم
علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها عدمت العلية فاذا عدم اخر لم يبق شي لانتفاء العلية معه لاجل الاول فلا يحصل من اخرى
فقد عدم جزء من الماهية ولم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية فيتحقق النقض في العلة العقلية لان اقتضاء عدم جزء الهيئة عدم
علية تلك الهيئة امر حقيقي سواء كانت علة الشي عقلية او وضعية لانها لا تنفك عن المركبات لا نعدم كل جزء من اجزاء المركب علة
مستقلة لعدم تلك الماهية فيعود المحال لانا نقول الماهية هي نفس مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم بعض تلك الاجزاء علة لعدم شي اخر
بخلاف العلية فانها حكم زايد على الماهية وعدمها معلل بعدم كل جزء فافترقا الثاني كون الشي علة لغيره صفة لذلك الشي زايدة عليه
سواء حصلت لذاته او بالفاعل لانا نتصور الشي حال الجهل بالعلية ولو كانت العلة مركبا فان حصلت لكل جزء بتمامها
فكل جزء علة وهو محال لاستحالة تعدد العلل على الواحد الشخصي ولاستلزامه كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة اذ معنى كون الشي علة
حصول صفة العلية له وان حصل في كل جزء جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فيكون للعلية نصف وثلث وهو غير معقول الثالث
كل جزء ليس بعلة فان لم يحصل عند الاجتماع زايد لم يكن الاجزاء مجموعها علة كما لم يكن افرادها وان حصل فالمقتضي له ان كان كل واحد
من الاجزاء فكل جزء علة علة وهو علة هف وان كان المجموع فالكلام في اقتضاء المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضائه لذلك المجموع

العلة ميلزم ان يكون بتوسط حدوث امر اخر ويتسلسل الرابع لو كانت العلة مركبة لتوقف وجودها على وجود كل واحد من اجزائها
ويلزم منه كون عدم كل جزء علة مستقلة لعدمها والتالي باطل لما تقدم مثله والشرطية ظاهرة مما تقدم مع ان التالي ان تلك الاجزاء لو
عدمت فان كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلة ومعنى الاستقلال انه المستقل لذلك دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد
منها فانه كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلة ومعنى الاستقلال انه المفيد لذلك دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد منها
وان كان البعض لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل جزء من كونه مستقلا وقيل انه كذلك هنا الخامس كل واحد
من تلك الاوصاف ان كان مناسبا للحكم كان علة مستقلة لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن مناسبا ولا شيء منها فضم ما لا يصلح
للتعليل الى ما لا يصلح له لا يكون مفيدا للتعليل وان كان البعض فهو العلة واجيب عن الاول بان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم الجزء علة لعدم
علة الماهية وهو مبني على كون العدم علة وهو ممنوع ولئن سلمنا لكن العلية صفة اعتبارية بمعنى ان اتصاف العدم بها وليس عدم
كل جزء علة لعدم صفة العلية لان وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلة وما التحقيق في الجواب انه عدم الماهية مستند
الى عدم اي جزء كان لا الى عدم كل واحد بل عدم كل واحد لما اشتمل على عدم اي جزء كان صار علة بالعرض لاشتماله عليها وعن الثاني
ان العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يصح ان يقال اما ان يحصل لكل واحد من الاجزاء تمامها او ينقسم بحسب انقسام
اجزاء الماهية ولا معنى كون المجموع علة الا قضاء الشارع بالحكم رعاية لما اشتمل عليه الاوصاف من الحكم فليس للصفة لها
ولانه ينتقض بكون الشيء جزءا او اماما وعن الثالث انه منقوض بكل واحدة من العشرة فانه ليس بعشرة وعند الاجتماع
يحصل العشرة وبما عرفت هنا انتقض قول ابو المعالي الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ولا وجه له **تنبيه**
قد عرفت ان الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة او انه الذي يلزم من عدمه مفسدة وامتنة لوجود الحكم
انا نجد هنا ان علم ان بعضهم لم يفرق بين اجزاء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط علتها وهو المختص للطرد المذكور في تخصيص
العلة لان العلة الشرعية ما يكون معرفا للحكم وانما يكون معرفا اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل فكل
فيه جزء المعرف جزء العلة نعم قد يكون بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فان حقيقة الصلاة والوجود من صفة اصلي
اضافة الى القابل والى المقبول لاحتياج هذه اليها وقد يناسب بعض القيود دون بعض او يكون اقوى مناسبة ولا يخرج الجميع عن كونه
هو المعرف بهذه التفاوت فالفرق بين الجزء والشرط وفائدة هذا البحث انه لو صدر بعض الاجزاء عن انسان والباقي عن اخر فان تساوت
في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب الفعل الى فاعل الجزء الاقوى وهذه فائدة ما حصل للتمثيل في تقدير تسمية جزء العلة او شرطها وهم
من سمى الفرق ونعم ان العلة ان عرفت بالنص فاتل النص على كونه مناطا هو العلة وسائر القيود الى من اصلها بالادلة منفصلة شرط
وان عرفت بالاستنباط فالمناسب هو العلة والمعتبر في تحقق المناسبة ولا يكفي فيها جزء العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط وان
عرف العلة بغير المناسبة من باقي الطرق لم يظهر الفرق والنزاع لفظي **تنبيه** الاجماع على انه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان العرب
سمته خمرا للقطع الضروري بان مجرد الالفاظ لا تأثير لها في الاحكام فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل كان تعليلا
بالوصف لا بالاسم **الحادي عشر** في التعليل بالصفات المقدرة المشهورة انه لا يجوز التعليل بها خلافا لبعض الفقهاء كقولهم الملك معنى
مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات وان الملك الحادث يستدعي سببا حادثا وهو قوله بعت واشتريت وهما كلمتان مركبتان من حروف
متتالية لا يوجد احدهما مع الاخر فلا وجود حقيقي لهاتين الكلمتين بل وجودهما تقديري بمعنى ان الشارع قد اعتبار تلك الحروف الوقت
حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين
مقدرا في ذمته وهذا الكلام تخييل لا تحقيق فيه لان الوجوب اما خطاب الشرع كقول الاشعري او كون الفعل بنفسه بحيث يكون للخلل به مفسدا
ولاستحقاق الذم كقول المعتزلة وعلى التقدير الاول لا خلاف في تعلق الخطاب الا بمعنى ما فيكون علة له لان ذلك التعلق قديم فلا يكون معللا
بالحادث وفيه نظر فان التعلق امر اضافي لا يعقل قدمه الا بعد قدم متضايفيه ثم التعلق يمكن دعوى قدمه بعد عدم وعلى التقدير الثاني فلا دخل
في الاحكام اما في جهات المصالح والمفسدة فالحاجة الى بقاء الحروف وادعى التقدير على وفق الواقعة والحروف لو وجدت مجتمعة
عن ان يكون علة لما قدر الشارع بقاء الحروف الى حصول منها في بعت واشتريت لم يحصل بها جملتها هذا الكلام لعدم اولوية بعضها
على البعض على ما هو ... ولا معناه ان الشرع مكنه ... المستقبل ... باعطائه به بلا له

القدر من المال

القدر من المال فهذا معقول شرعا او عرفا اما التقدير في الذمة فلا حاجة في العقل والشرع اليه واعترض بان تغير الوجوب متعلق الخطاب
بناء على قول الاشاعرة بحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكونها حكمة موثرة في الحكم لا ينافي كون الوصف مؤثرا لما تقدم وكون التقدير
على وفق الواقع ليس معناه ان المقدر يعطى حكم لو كان موجودا بل معناه ان يعطي حكم موجود موجود **الثاني عشر** في التعليل بالامارة
اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة فاثبته قوم ومنعه اخرون وشرطوا في العلة ان تكون في الاصل بمعنى الباعث
اي تكون مشتملة على حكمة صالحة تصلح ان تكون مقصودة للشارع في شرعية الحكم احتج الاولون وهم من جوز التعليل بالامارة المجردة
امارة على التعليل انه لو لا علة الاصل مستنبطة من حكمة ومتفرعة عنه لو كانت معرفة لحكم الاصل كان متوقفا عليها
ومتفرعا عنها وهو دور واجيب بانه لا فائدة في الامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة منه
وفيه نظر فان العلل عند الاشاعرة كلها امارات ولا يجوز اثبات الغرضية في شيء منها **تذنيب** اذا كانت العلة بمعنى فشرطها ان تكون ضابط
الحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يثبت الحكم مع انتفاء الحكمة في صورة ما والا كان فيه اثبات الحكم مع انتفاء الحكمة
المطلوبة منه قطعا وهو ممتنع كالوصف بحكمة القصاص انما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات
بالجرح خاصة لزم شرع القصاص في جارح الميت ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع وجود علته وهو محال
لا يقال وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمة ذلك الضابط في الاصل المذكور فانما يمتنع المستنبط وان لم يكن له سوى
حكمة واحدة اما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا لحكم صورته بحكمة لانتفاء حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب كون
ثبوت الحكم في الصورة انتفت عنها تلك الحكمة عاريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة فالضابط لها وحكمة الحكم
في الصورة الاخرى شيء واحد لانا نقول لانا اتحد الضابط واختص في كل صورة بحكمة مخالفة لحكمة المختصة بدون الصورة الاخرى
اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص يختص بتلك الصورة دون الاخرى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمتين ضرورة
اتحاد المستلزم لهما وان كان الثاني ففائدة التخصيص في كل واحدة من الصورتين ولا وجود له في الاخرى يكون من جملة الضابط فالضابط
للحكمتين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به يختص كل صورة **فائدة** شرط جماعة في ضابط الحكمة ان يكون جامعا
بحيث لا توجد الحكمة يقينا في صورة دونه لان الحكم ان ثبت في الصورة التي وجدت الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد الحكم
الى الحكمة دون ضابطها وهو خلاف ما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة دونه وان لم يثبت لزم اهمال تلك
الحكمة مع العلم بان الحكم لم يثبت الا بها لكن ضبط الحد باستعمال الجارح حيث انه يلزم منه اهمال الحكمة مع يقين وجودها في الحرق
او التغريق او المثقل كالحجر العظيم اعترض بان الحدود انما يلزم لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ومع جوازه فلا يمتنع ان يكون حكمة الحكم
في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يستلزم اهمال الحكمة ولا الغاء الضابط **الثالث عشر** في تعليل الاصل
بعلة متأخرة اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له
الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه لان العلة اما بمعنى الباعث ويلزم من تأخرها عن الحكم ثبوت الحكم
بغير باعث او بباعث غير العلة المتأخرة عنه لا سبيل الى ثبوت الحكم بباعث لا تعلق له مع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل لامتناع التعليل بمجرد
الامارات ولانها ان كانت بمعنى الامارة ففائدة الامارة انما هي تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعرف
محال لا يقال انما يستقيم ما ذكرتم لو امتنع تعليل الحكم بعلتين اما على تقدير جوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصلحة واخرى متأخرة لانا نقول قد
بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو قدر جوازه فانما يجوز تعليله بهما لا بكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى وفيه نظر
لجواز ان يكون بمعنى الباعث والغاية متأخرة في الوجود بمعنى المعرف ويجوز تأخره لان المعرف في الاصل النص وفي الفرع العلة **الرابع عشر**
في ان تعليل العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود المقتضي للحكم اذا كانت العلة له وجود مانع او فوات شرط اختلفوا في اشتراط
وجود المقتضي لاثباته وهذا البحث متفرع على جواز تخصيص العلة فان قالوا ان امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما على تقدير جوازه فان
تمكن المانع من افتراض وجود الاقل الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن العلية
والظن بجهة الظاهر بين وجود المقتضي وجود المانع معاندة ومنافاة والظن لا يتقوى بحسبه ويضعف به فاشتراط التعليل بالمانع حال عدمه
بوجود المقتضي كان التعليل بحاله فيه وبانتفاء المقتضي اولى لجواز ان الفاعل لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض بينه وبين المانع او

فوات الشرط والمعارض على خلاف الاصل ما فيه من اهمال احد الدليلين وعند انتفاء المقتضي لو احلنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق ما
يناسب نفي الحكم المانع او من فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع او فوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل
واعترض على الاول بانه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي للشرطية واحالة الالباب انتفاءه الا مع فوات
شرط اهلاله وفيه نظر لما بينا ان المقتضي مناف المانع فلا يتحقق عليه المانع مع التضاد ونفيهما مع عدمه وعلى الثالث انه وان لم
من معه المقتضي المعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط فهو اهون من نفيه او وجود المانع مع فوات شرط اهلاله ولهذا كان نفي
الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين مجوزي تخصيص العلة ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضي ومتعذر انتفاء
المقتضي فنفي الحكم لدونه ما ظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع او فوات الشرط مع اعتباره الا انه اولى
من انتفاء المانع او فوات الشرط ولهذا اتفقوا على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط
بالنفي وكانه النفي لما ولا يمكن احالة النفي على نفي المقتضي والمانع معا لان كلا منهما ان استقل بالنفي لزم تعليل الحكم الواحد بصورة
واحدة بعلتين مستقلتين وان لم يستقل واحد منهما فهو محال لان نفي المقتضي بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعا وفيه اخراج المستقل
عن الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لا يمكن التعليل بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي فلا بد من بيانه اما بطريق اجمالي او تفصيلي
بيان على وجوده وعليته بما يلزم من الادلة وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم ووصف عليه ظاهر على وجود المقتضي لانه
لو لم يكن المقتضي موجودا كانت فائدة التنصيص على نفي التاكيد لاستقلال نفي المقتضي بالنفي والاصل ان يحمل كلام الشرع على فائدة التاسيس
لكونها اصلا ولما تم بالنظر الى وجود المقتضي لا يقال اعتقاد وجود المقتضي حمل الكلام على فائدة التاسيس يستلزم نفي الحكم مع وجود
ما يقتضيه وهو خلاف الاصل ايضا وليس مخالفة محذور ومخالفة المقتضي مع كونه على خلاف الاصل محذور وحمل الكلام على فائدة
التاكيد اولى من العكس لانا نقول المحذور اللازم من نفي الحكم مع وجود المقتضي مخالفة المقتضي خاصة وهو ما [illegible] الشرع ومحذور التاكيد
مع كونه نادرا فيه مخالفة ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات كالعقلاء ولا يخفى ان التزام
محذور بعد عهد التزامه من الشرع غالبا اليسر فيه التزام محذور واحد اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه من الشرع غالبا وفيه التزام محذورين اخر
احتج المشترطون بوجوه الاول انا اذا علمنا انتفاء الحكم بالمانع فالعلة اما عدم مستمر او متجدد والاول باطل لحصول العدم المستمر قبل حصول
هذا المانع بل قبل الشرع فلا يكون شرعيا او الشرعي ما لو سكت الشرع عنه لم يثبت والسابق على الشرع او سكت عنه ثابت والحاصل قبل تحقق
تعليله بالمتاخر والثاني تسليم المقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيما لا يزال الا اذا خرج من الحدوث الى الوجود عن ان كان لعرضية الدخول في
الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي الثاني ان اسناد انتفاء الحكم الى انتفاء علته اظهر من اسناده الى حصول المانع فان تساوى ظن انتفاء
العلة وظن وجود المانع امتنع التعليل بوجود المانع لان عدم العلة ووجود المانع لما استويا في الظن واختص عدم العلة بمزية اولوية اسناد الحكم
اليه من اسناده الى وجود المانع كان تعليل عدم الحكم بعدم علته اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فلا يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع
وان كان ظن عدم العلة اظهر فالترجيح اقوى وان كان مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فالاصح انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا
وهو يتوقف على توقف التعليل بالمانع على بيان وجود المقتضي وهو المطلوب الثالث التعليل بالمانع متوقف على وجود المقتضي عرفا لانه من
قال الطرفان لا يبطل لان النقض متفق كان تعليله موقوفا على العلم بوجود الطرف علته او بنفيه موته يمتنع التعليل بالمقتضي لكن انتفاءها
ما اراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح الرابع عدم المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عند
المقتضي امتنع استناده لذلك العدم الى وجود المانع لامتناع تحصيل الحاصل محال فثبت انه لا بد من وجود المقتضي والجواب عن الاول ان العلة التي
معرفة يجوز تلازمها فقوله انما يصير الحكم شرعيا لو كان بحيث لو سكت الشرع لم يثبت قلنا عنه لا نعني بكون هذا الانتفاء شرعيا الا انه لم يعرف الا
من الشرع وهو حاصل فيه ما تقدم وعن الثاني انا نمنع ان النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام التي ذكرتموها
وعن الثالث لا نسلم ان ظن استناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي فانا اذا علمنا وجود سبب وطريق كونه
لا يمنع حصول الاستناد وان لم يحصل بالتلوى ذلك الوقت [illegible] بل يجعل هذا القدر دليلا لنا ابتدا فمقول مجرد النظر الى المانع يفيد
ظن عدم الحكم عرفا فكذا شرعا وعن الرابع لا نسلم انه تتوارد الادلة والعلل على الشيء الواحد خلاف الاصل **الخامس** في بقايا مباحث العلة
الاول يجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال لصحة من جوز التعليل بالمستنبطة كتعليل

وجوب الشاة

وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقير لاشتماله على دفع وجوب عين الشاة لقيام غيرها مقامها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه
يوجب ابطال العلة المستنبطة منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتباره وان لا يكون طردية محضة
كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه لان الوصف الطردي لا يكون باعثا وفيه نظر لان العلة عند الاشاعرة بمعنى الامارة وبالجملة
هم لا يتفقون في هذا الباب على شيء [illegible] او بتسليم استحالة ان تكون العلة معرفا انما هو الية فاذا اوجه لهم ما لا يلزم من التعليل بالاوصاف
الطردية انما هو الباعث وان لا يكون على الاصل معارض لا تحقق له في الفرع وان لا تكون مخالفة لنص خاص او اجماع وشرط
قوم ان لا يكون مخصصة لعموم القرآن وهو حق عند من يثبت ابطال تخصيص القرآن بالقياس وان لا يعارضها علة اخرى تقتضي نقيض
حكمها وانما يصح ذلك لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وممتنعة التخصيص وشرط قوم اثر استنباطها من اصل مقطوع بحكمه وجوز لمرو
القياس على ما ثبت اصل حكمه بدليل ظني وشرط اخرون عدم مخالفة لمذهب الصحابي ومنهم من جوز ان يكون مذهب الصحابي مستندا
الى علة مستنبطة من اصل اخر الا ان يكون [illegible] الحجة وشرط قوم ان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به ومنعه الباقون
لان وجودها من جملة المقدمات التي يتوقف عليها الحكم في الفرع فيكفي فيه الظن كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض في
الاصل والفرع الثاني اتفق الاشاعرة على ان نصب الوصف سببا وعلة من الشارع وان عليه لا بد وان يكون شرعيا فسواء كان كونه سببا
وعلة حكما شرعيا او لا وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس فقال بعضهم يشترط فيه ان لا يتناول اثبات الحكم في الفرع
كقول الشافعي في مسألة الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على علية الطعم بقوله ص لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
مثلا بمثل فانه وان دل على كون الطعم علة من حيث الايماء الا انه يدل على تحريم الربا في الفواكه بعموم لفظه وقد تناول دليل العلية حكم الفرع
بخصوصه دون حكم الاصل كقول الحنفي في مسألة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم
يستدل على علية الخارج النجس للنقض بقوله ص من قاء او رعف او امذى فليتوضا فان القيء والرعاف والذي [illegible] خارج نجس
عنه مناسب لنقض الوضوء ترتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به لكنه مع ذلك يتناول حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل
لان دليل العلة اذا استقل بالدلالة على الحكم كان الاستدلال بالعلة على الحكم على وجه لا بد من اثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم فيه تطويل بغير
فائدة واعترض بان الافضاء الى التطويل مناقشة جدلية لا تقدح في صحة القياس الثالث قد يستدل لبيان العلة على الحكم كقولنا قتل عمد عدوان
فيكون موجبا للقصاص وقد يستدل بوصف العلية كقولنا القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح
دون الثاني للفرق بين القتل وبين كونه سببا للقصاص لانفكاكهما في التصور والسببية اضافية فيتوقف ثبوتها على كل واحد من المضافين
فدعوى سببية القتل لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذلك يستدعي تحقق هذا وتحقق
ذلك فيحكم على هذا بكونه سببا لذلك فاذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم امتنع اثبات الحكم بها والا لدار فلا يمكن الاستدلال
بالعلية على الحكم الرابع لو سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي فلا حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل يكفي اما ان يكون
المقتضي ثابتا في الفرع فينتفي الحكم فيه وهو المطلوب او لا يكون لكنه مانع ثابت فيه تحصيلا لمصلحة [illegible] الحكمة وهذا الاحتمال ثابت في الاصل فيثبت
المقتضي في الاصل وانما يثبت ذلك [illegible] جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع الخامس قال قوم يجب ان يكون ثبوت الوصف الذي جعل علة في الاصل متفقا
عليه وهو باطل لانه لا يمكن اثباته بالدليل حصل المقصود واثباته بعد ذلك قد يعلم بالضرورة او بالبرهان وقد يظن بالامارة السادس حكي عن
ابي العباس بن سريج ان الثابت بالقياس انما الاسماء في الفروع ثم تعلق عليها الاحكام وكان يتوصل بالقياس الى ان الشفعة شركة ثم يجعلها
موروثة وان وطء البهيمة زنا ثم يتعلق به الحد وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمرا لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالاية
واكثر الفقهاء على ان العلل توجب الاحكام فان قصد ابن سريج المنع من اثبات الاحكام في الفروع بالعلل فهو يؤدي الى ابطال القياس في اكثر
المسائل وان قصد [illegible] انما يتعلق فيها احكامها [illegible] او الامارة انما تدل على ان الوصف له تاثير في الحكم لا في الاسم فان علة تحريم البر كونه
مكيلا مثلا لا تسميته برا والامارة انما تدل على ان الكيل او الطعم تاثير في تحريم التفاضل لا في كونه مسمى باسم [illegible] الاثبات اليه ليثبت فيه حكمه
ابتداء تبعا للاسم لانا لا نطلب بالقياس التسمية وان اراد ان العلة قد يتوصل بها الى الاسم في بعض المواضع ولم يمنع من ان يتوصل بها الى الاحكام
فان اراد بالعلل العلل الشرعية وبالاسماء الاسماء اللغوية فهو باطل لسبق اللغة على الشرع فلا يجوز اثبات اسمائها بما هو بطريق تعليلها ولانها
امارات الشرع متعلق بالاحكام لا باللغات وان اراد الاسماء [illegible] اللغة قياسا [illegible] انهم سموا الجسم الابيض ابيض لانهم

بانه ابيض لوجود البياض فيه لعلمنا انه اذا انتفى عنه البياض لم يسموه به ثم يقتضي عليه ملفا بعضه من الاجسام البيض غير بعيد وله
الدلالة من الائمة الشرعية ما يجب بالعلل غير بعيد ايضا لانا نعلم ان الشريعة سمت الصلوة صلوة لصفة من الصفات متى انتفت عنها لم يسم
الشرعية صلوة فيعلم انه ما ثبت كما ثبت تلك الصفة سمي صلوة الفصل الثاني في باقي اركان القياس وفيه مباحث الاول في الاصل الحكم في الاصل
المقيس عليه وشرائطه الاول ان يكون معلوما وقيل قياس الاصول شرائط الاصل ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل
في ذلك الحكم وانما يكون بعد ثبوت الحكم في الاصل فلا يجوز القياس على اصل لا حكم له لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف
الجامع وذلك يتوقف على اعتبار الشارع فان لم يكن الحكم المترتب على وصف ثابتا اشبه الطردي معتبرا الثاني ان يكون طريق معرفة حكم الاصل سمعيا
ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام عندهم انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلانه لو كان الطريق عقليا لكانت
معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية وكان القياس عقليا لا سمعيا اعترض بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الاصل وعلى تعليله بالوصف
المعين وعلى حصوله في الفرع فلو كانت المعرفة الاولى عقلية لجاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة حكم الفرع لمقدمات سمعية والمبنى
على السمعي سمعي فيكون ثبوت حكم الفرع سمعيا الثالث ان لا يكون دليل الاصل دليل الفرع والا كان اثبات احدهما بالاصالة والاخر بالفرعية ترجيحا
من غير مرجح وفيه نظر لان المراد ان كان منع التناول فهو بعيد ولم يخرج منه القياس المنصوص على علته مثل حرمت الخمر للاسكار لتناوله النبيذ
نظرا ولحجة وان كان منع التناول من بعض الوجوه جاز ان يكون احدهما اصلا لقوة الدلالة فيه والاخر فرعا لضعفها فيه الرابع ...
ظهور كون ذلك معللا بوصف معين لا افتقار الفرع اليه الى هذه الواسطة الخامس ان لا يتاخر حكم الاصل عند بعضهم كقياس الوضوء على التيمم في
المتاخر من الهجرة في وجوب النية وقد سبق الخلاف فيه والوجدان ... بجعله دليلا على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقديم حكم
الفرع والا لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او انه لم يكن حاصلا فيكون كالنسخ وان وجد دليل غيره جاز لجواز تعدد الادلة
دفعة ومترتبة السادس ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس ولا متفرعا على اصل اخر وهو مذهب اكثر الشافعية والكرخي خلافا للحنابلة وابي
عبد الله البصري لان الجامع بين الاصلين ان كان هو المشترك بين الفرع والاصل امكن رد الفرع الى الابعد فيلغو ذكر القريب مثاله قول الشافعي في
السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم يقاس التفاح على البر بواسطة الطعم واستغنى عنه فان كانت العلة في البر
مطعوم فان كانت ثابتة بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعلة المؤثرة ولا حاجة الى القياس على القريب ثم قياس القريب على البعيد وان كانت
مستنبطة كقول الشافعي في فسخ النكاح بالجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق والقرن ثم يقيس الرتق
والقرن على الجب والعنة بواسطة فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم في الفرع الثاني معلل لا بما يثبت به حكم الاصل فان كان حكم
الاصل ثابتا بعلة اخرى وهو ما استنبطت من الاصل الاخير اقتضت تعدية الحكم به بعينه الى غيرها لم يثبت ... الشرع له صورة اما الحكم الثابت
معه بعينه اتفاقا فلو ثبت الحكم بدون الفرع الاول مع عدم اعتباره كان ذلك اثبات الحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو قلنا بجواز
تعليل الحكم بعلتين امتنع هنا لانه لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الا بما يتوصل اليه بالعلة الثابتة في التعبد ومتى توصلنا الى ثبوت
تلك العلة امتنع تعليله بالعلة الثانية في الفرع لان تلك العلة انما عرف تعديها بمعرفة تعلق الحكم بعلة اخرى ومتى صح ذلك كانت العلة
الثانية متعدية الى الاخرى فيمتنع التعليل بها ... اذ الحكم الاصل مقبولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما ان كان بالعكس كقول
الحنفي في مسألة تعيين النية اذا نوى النفل اتى بالمأمور به فيصح كما لو نوى النفل في الحج الواجب فان حكم الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من
المستدل لمنافاة الفرع عليه لانه يتضمن الاعتراف بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هنا هو مثلا علة الحكم في
الاصل فهو موجود في محل النزاع فيلزم منه الاعتراف بحكمه والا يلزم ابطال العلة ... من غير ... ويلزم من ابطال التعليل
بطلان اثبات الحكم فيه في الاصل فهو ايضا كالاول في المساواة ان الخصم يمنع الحكم في الاصل فيمنع ثانيا بناء على هذا الوصف ولا محصل لما
يجيء الى الزام المعترض بالقطع في الفرع ضرورة تقصيره في استقلال كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس
قطعه في الفرع ... بجواز التعليل ... العكس ... الالزام القسم الثاني ان يكون الحكم في المقيس عليه خلافيا في الاصول فقد اختلفوا
فقال بعض الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا باحدى ثلاثة الاول ان يكون قد نص على علة الحكم فان النص
عليها كالتصريح بوجوب القياس عليه الثاني ان يجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في تعيين العلة الثالث ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على
اصول اخر والوجدان الوارد ... في قياس الاصول كان ... اصلا بنفسه لانه المراد بالاصل في هذا الموضع ... القياس عليه القياس

على غيره فوجب

على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين ويوضحه ان العموم انما يمنع من قياس يخصه فالاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس
في الفعل لان العموم اقوى من القياس احتج المخالف بان الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول واعترض بانه اذا
اخرج ما ورد فيه وعلمنا انه تعلق بعلة اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة ثم ليس ما لا يخرج لشبهه بالاصول باولى من ان يخرج
لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به فان لم يكن علة حكمه منصوصة والا كان القياس
عليه اقوى من القياس على الاصول فالقياس على الاصول اولى من العكس عليه لاولوية القياس على ما طريق حكمه معلوم على ما لا يكون
الطريق معلوما وان كانت منصوصة استوى القياسان لاختصاص القياس على الاصول بمعلومية طريق حكمه واختصاص هذا بطريق علته بمعلوم
بالمنطوق وهذا بالعكس فيحصل لكل منهما مزية فيه قوة واعلم ان شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس فاعلم ان
المعدول به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه فاما ان يكون مستثنى عن قاعدة كلية مقامه كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى من قاعدة الشهادات وغير مستثنى كعدد الركعات وتقدير نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه
غير معقول المعنى غير مستثنى من قاعدة سابقة عامة ... التقدير يمتنع فيه القياس واما ان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى
فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او رخص المشقة او لا كالهيئات في القسامة ووجوب الدية على العاقلة ... تتمة
يشتمل على جماعة ظاهر عند بعضهم دون بعض وهي ثلاثة الاول نقل عن عثمان البتي انه لا يقاس على الاصل الا اذا انعقد دليل على جواز
القياس عليه وخالفه الباقون للعموم ... ولان ظن التعليل وحصوله في الفرع يقتضي ظن مساواة حكم الفرع حكم الاصل والعمل
بالظن واجب ولعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياساتهم كمسألة الحرام والجد وغيرهما الثاني نقل عن بشر المريسي انه شرط في الاصل انعقاد الاجماع على
تعليل حكمه وثبوت النص على عين تلك العلة وخالفه فيه الباقون لما تقدم ولما ذكرنا عن التنصيص على العلة كان ... الثالث
قال قوم الاصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه كقوله خمس يقتلن في الحرم قالوا لا يجوز القياس عليه لان التخصيص بالذكر يدل على نفي
الحكم عما عداه ولان تجويز القياس عليه يبطل الحصر وجوزه الباقون للعموم وقد وقع القياس عندهم على الاشياء الستة في الربا البحث
الثاني في القياس المركب ومعنى انه يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المتناظرين ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون حكم الاصل
منصوصا عليه ولا مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا في العلة كقول
الشافعي في مسألة الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان الاصل وهو المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع
الخلاف في وجوب القصاص على قاتله ولكنه متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فالحنفي يقول العلة في المكاتب المتفق عليه جهالة المستحق
للقصاص من السيد والورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به وان بطلت منعت الحكم في الاصل لان الحكم فيه انما يثبت
بناء على هذه العلة وقد وجب القصاص في المكاتب فيمتنع القياس لعدم امكان تسليم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل ولا محذور
في نفي الحكم لانتفاء مدركه اذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع ويسمى هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل والمعترض بانه
لا معنى لعلة التسمية بذلك لان كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او متفقا عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد
الاسم باطراد علته وقيل العلة في التسمية اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل
وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة وانه لا طريق الى اثباته غيرها وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه
ولذا للمنع ثبوت الحكم عند ابطالها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل والثاني هو مركب الوصف ما وقع الاختلاف فيه في وصف
المستدل هل هو موجود في الاصل ام لا كقول المستدل في تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يقع قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الخصم
انتفى الاصل وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم وقلت بوقوعه كما في الفرع ولا محذور في المنع لعدم
النص والاجماع وسمي مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف الجامع اذا عرفت اقسامه فيقول المجتهد ان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل
غير النص والاجماع فالقياس حجة عند القائلين به لانه ... عنده صحة القياس فلا ... بفساد فيما استنبطه وان لم يكن له مدرك غيرهما فلا
القياس لعدم اثبات حكم الاصل واما المناظر فاما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان كان مجتهدا فظهر في نظره ابطال المدرك الذي بني عليه
حكم الاصل فله منع حكم الاصل ولا ينتفع بالقياس بالنسبة الى الخصم وان كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل بخطئه امامه فيه لعجزه
عن تقرير كلامه مع المستدل لاحتمال ان يكون المدرك لامامه غير ما عينه المعترض وان كان ذا ... من عجز المقلد عجز امامه لانه لا يعرف ... ما

ذهب اليه وفيه انه وان كان لا ابعد من مخالفة امام المعتبر اصلا في اصل القياس او في فرعه مطلب الخصم مخالفة امامه في حكم الاصل دون الفرع وهو
خطأ لانكما ليس للخصم مخالفة امامه في حكم الاصل دون الفرع فليس للمستدل مخالفة امام المعترض في الفرع دون الاصل ولا اولوية لا يقال
المخطئ في الفرع او في الجمع الخلاف بين امام المستدل وامام المعترض فنافي حكم الاصل الا ان فيه نقع الخلاف في الفرع بين الامامين فكذا في
في الاصل بين الائمة لعدم الاجماع فيه وليس موافقة امام المستدل في الفرع اولى من موافقة المخالف في الاصل **الثالث** في الفرع ويشترط
فيه امور الاول ان يوجد فيه مثل علة حكم الاصل من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة ولا النقصان لان القياس التعدية من محل الى
اخر وانما يحصل اذا كان المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل ولا ينتقض بقياس العكس لما بينا انه قياس العكس عبارة عن التمسك بنقيض
التلازم ابتداء ثم اثبات مقدمة الشرطية بقياس الطرد وفيه نظر لان العلة لو كانت موجودة في الفرع انتفى كان ثبوت الحكم فيه اولى
الثاني ان يكون تعليلا من معلوم ذلك بتحقق بنقيض ما اقتضته علة القياس احترزنا بتخصيص العلة والا فلا حاجة الى اشتراطه الثالث
ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها
كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القتل والقطع لان الفرعية انما تحصل بمشاركة الفرع الاصل في عموم علته
خصوصها الرابع تماثل حكم الفرع حكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمحدد او جنسه كاثبات الولاية
على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثباتها في مالها فان المشترك جنس الولاية لا عينها والا بطل القياس لان شرع الاحكام ليس مطلوبا
لذاته بل لافضائه الى مقاصد العباد سواء ظهر المقصود او لا فاذا ما تماثل حكم الفرع الاصل مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فافضاؤه الى
الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مثل افضاء حكم الاصل اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما ان يكون لزيادة في افضاء حكم الاصل اليها
فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية الاصل المقصود ونيابة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة الا
الافضاء اليه لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة للعقلاء او في افضاء حكم الفرع وهو ممتنع للاتفاق على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع
في الاصل وعند ذلك فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل افضى الى المقصود من حكم الفرع اذ لو كان حكم الفرع
افضى لكان اولى بان ينص عليه اعترض بان هذا منع الاختلاف في الاحكام الشرعية وهو باطل عند الاشاعرة لان حكم الله تعالى كلامه وذلك لا
اختلاف فيه بل في تعلقاته ومتعلقاته وحكمة تعلقه بالوجوب والتحريم من حيث هو كلام الله تعالى واحد لا اختلاف بينهما وان اختلفا فلخارج كالنص على
الترك او على الفعل بحسب اختلاف محل الخطاب وذلك لا يوجب اختلافا في ماهية الحكم كاختلاف الصلوة والصوم في الوجوب والقتل والزنا في التحريم
سلمنا الاختلاف ولكن يجوز ان يكون افضاء حكم الفرع الى المقصود اتم من افضاء حكم الاصل اليه ولا يلزم التنصيص عليه لجواز ان يقصد التنبيه
بالادنى على الاعلى او يحتمل وجود مانع من التنصيص عليه لا وجود له في حكم الاصل واجيب بان حكم الشرع ليس مطلق الخطاب بل المقيد بتعلق
خاص فاذا اختلفت التعلقات اختلفت الاحكام لدخولها في حقيقتها ولو كانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه به على حكم
الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بحكم الموافقة لا بالقياس وبجواز ثبوت الاصل هو في حقه والمانع من التنصيص منتف لانه اما ان يكون من لوازم حكم
الاصل او من لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول لزم منه امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل لتحقق الاول مع وجوده
كونه مقصودا ادنى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض وان كان الثاني لزم منه امتناع ثبوت حكم الفرع ايضا [illegible] ما هو المانع
من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم وان كان الثالث فالاصل عدمه وفيه نظر لما تقدم من ان التعلقات حادثة لانه اضافة متاخرة عن المتعلق
الحادث فلا يكون جزء من حكمه تعالى القديم الخامس قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا والباقون على خلافه
لعموم فاعتبروا ولان القاضي يحكم بالنكول والساعي يعمل بالظن مع عدم علمه لوجوب النزاع لان الشهادة تفيد الظن لا العلم ولانه
فتحصل ظن التعليل بذلك الوصف وظن وجوده في الفرع فيحصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل فيجب العمل به السادس قال ابو هاشم
حكم الفرع يجب ان يكون منصوصا عليه لجملة لا حق بدليل القياس على تفصيله ولهذا لولا ورود الشرع بتوريث الجد لما استعمل الصحابة القياس
فيه مع الاخوة وهو مخالف الباقين لان الادلة لا تقتضي ذلك السابع يشترط ان لا يكون الفرع منصوصا عليه والا لكان حكمه بالنص لا بالقياس فان
قيل جاز ان يستدل عليه بالقياس عند من جوز تعارض الادلة على مدلول واحد ومنعه بعضهم لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد
بعد فقد النص فلا يجوز استعمال القياس مع وجوده ولدلالة الدليل على بطلان العمل بالقياس لافادته الظن المنهي عنه ترك العمل به في غير المنصوص
للحاجة فيبقى في المنصوص على الاصل واجيب بدلالة قصة معاذ على جواز التمسك بالقياس عند فقد النص واما عند وجود النص فلا دلالة فيه على جوازه

ولا يطلقه واعترض بان جواز القياس فيها معلق بعدم وجدان النص بدليل ان والمعلق بالشرط كالثابت عند عدمه ومنعوا ان
المعلق ليس جواز القياس بل فعل الاجتهاد لانه قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي وهو يدل على انه اذا وجد لا يجتهد اما انه لا يجوز فلا
الرابع في الاحكام المختلفة باعتبار ما فيه مطالب **الاول** في القياس في العقليات ذهب اكثر المتكلمين الى صحة القياس في العقليات
ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد ولا بد فيه من جامع عقلي اما العلة كقول الاشاعرة العالمية شاهدا معللة بالعلم فيجب في الغائب
ذلك واما الحد كما يقال حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده في الغائب واما الشرط كما يقال العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا الغائب
واما الدليل كما يقال التخصيص والاحكام يدلان شاهدا على الارادة والعلم فكذا في الغائب واقواها العلة ويتوقف القياس بها على مقدمتين
التعليل بالعلة ووجودها في الفرع فان حصل العلم بالمقدمتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان كانت احديهما ظنية كان الحكم مفيدا
ظنيا واما قلنا بحصول العلم عند حصوله بالمقدمتين لانه اذا ثبت تاثير ذلك المعنى فاما ان يعتبر في المؤثرية حصوله في صورة الاصل ام
ادخل فيه كون المعنى هناك في مؤثرية تمام العلة اذ مع اعتباره كل ما لا بد منه في المؤثرية اما ان لا يعتبر فيلزم التعليل في الفرع والاصل
في الاصل تمام العلة ومستلزما للحكم وهو في الفرع تمام العلة وليس مستلزما فيكون ترجيحا من غير مرجح لعدم اختلافه في الصورتين
لا باعتبار نفس المعنى كما هو ولا باعتبار تجدد ما لم يكن ولا فرق في العقليات وغيرها لا يقال لحاصله الا استدلالا بحصول العلة على حصول
المعلول وليس ذلك بقياس لانا نقول ليس هو القياس فانا اذا رأينا الحكم في صورته ثم دل الدليل على ان المؤثر هو كذا او على حصوله في الفرع
حصل علم بثبوته فيه وهو تعيين للمقدمتين مشتركان الحاصل في الفرع وان كان مثل الحاصل في الاصل لكن لا بد من مغايرته بالتمايز وهويته
والا اتحدا فتحصل هناك ان يكون للتعيين مدخل في العلية في الاصل او في المعتبر في الفرع وقد استدل المتكلمون على تعيين العلة بوجوه
الاول التقسيم من الحاصر [illegible] فلم يجد الحق وهو طلب العلم اذا لم يشاهد بعد النظر الجولي فيها
نهارا فانه يقطع بعدمه وهو ضعيف لان كثيرا من الموجودات غير معلوم لنا مع الطلب والبحث والقياس على البصر خارج عن المتنازع ومعه
فهو اثبات القياس بنفسه الثاني الدوران الخارجي وقد تقدم ضعفه الثالث الدوران الذهني كقولهم متى عرفنا كون الشيء متحركا عرفنا
صحته وان جهلنا غيره ومتى لم نعرف كونه متحركا لم نعرف صحته وان عرفنا جميع الصفات فقد دار العلم بصحته مع العلم بكونه متحركا في
الذهن وهذا الدوران الذهني يفيد الجزم باستناد الصحة الى الامر بالتحريك وهو يحتمل امرين الاول انه لازم من علم الامر بالتحريك العلم بصحته لزم
تعليل صحته بكونه متحركا الثاني لما لم يلزم من علم باقي صفاته العلم بصحته لم يؤثر باقيها في الصحة ولا بد من الدلالة عليها الا انما نظرنا ان
وينتقض الاول بالمتضايفين فان علم ابوة شخص يستلزم علم بنوة اخر وبالعكس مع استحالة تعليل احدهما بالاخر لوجوب مقارنتهما وتقدم
العلة واما الثاني فلا يمكن القطع بان معنى في سائر الصفات لا يحصل مع علم الصحة الا بعد معرفة جميع الصفات اذ لو جوزنا وجود صفة لا
نعرفها جوزنا وجوب العلم بالصحة عند العلم بها ومع التجويز لا يتم المقدمة سلمنا عدم لزوم علم الصحة من العلم بسائر الصفات فلم قلتم انه يدل على ان
سائر الصفات ليست مؤثرة في الصحة فان هاتين المقدمتين اخذتموهما من الفلاسفة فان العلم بالعلة ما يستلزم المعلول وكل علة للصحة يلزم من العلم
بها العلم بالصحة وزعموا ان اليقين بوجود المعلول انما يحصل من العلم بعلته فلا يلزم من علم الصحة عدم كونها من ادلة التكليف فعلمنا ان علة الصحة وما ذكروه
المقدمتان فقد بينا ضعفهما في كتاب النهاية **الثاني** في ان القياس هل يجري في اللغة وقد سبق البحث فيه في الدوران واكثر الكتاب خلافا في هذه المسألة
بالقياس واهملها بعضنا حيث عن الجانبين قال ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي وهو
قول ابن سريج واكثر الشافعية وجمهور الحنفية احتج الاولون بوجهين الاول عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصلت سمي به فاذا تكرر
ذلك حصل ظن انه علة ولذا الاسم هو الشدة فاذا رأيناها حاصلة في النبيذ حصل ظن ان النبيذ خمر والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ
بانا ندرك هنا علية المعنى فلم يوجب الاحتمال لعدم المناسبة بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني فامتنع ان يكون المعنى داعيا
للواضع الى التسمية سلمنا ظن العلية لكن لم لا يلزم من وجودها في الفرع حصول الحكم فيه لو جعلها الشرع علة فانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق
سودان عبيده لانه لم يجعل الانسان علة الحكم لا يجاب يتفرع عليه الحكم في صورة تحريمه فكذا ههنا لا يلزم من كون الشدة علة الاسم حصوله في
صورة وجود الشدة الا اذا عرف ان الواضع هو الله تعالى ثم واجيب عن الاول بانه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسرت العلة بالداعي او المؤثر بل لو
فسرت بالمعرف كما جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة لا بمعنى انه مؤثر او داع بل انه معرف وفيه نظر لان المعرف انما يجب وجود المعرف معه لو استند
التعريف الى استقرار التعيين فلا هي في الثاني ان اللغات توقيفية وهو ممنوع لما تقدم الثاني وهو لطف لله تعالى واقتصر وان اهل اللغة اجمعوا على

سواء فلو نصب كل مفعول وكذا الوجوه الاعرابية لم يثبت الا قياسا لانهم لما رفعوا بعض الفاعلين [illegible] فاعلا ونصب
كون كل مفعولا ولا يعارضه وجود فاعل غير مرتفع ولا مفعول غير منتصب لجواز تخلف المعلول لمانع وهو جائز في العلل عند من جوز تخصيصها
ومن يمنعه يجعل القيد العدمي جزءا منها وفيه نظر لان التيمم ليس بالقياس بل بالوضع [illegible] اجماع اهل العربية على رفع ما لم يسم
فاعله لشبهه بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل النحاة من البصريين والكوفيين يعللون احكام الاعراب بان هذا يشبه ذاك [illegible] شبه
في الاعراب والجملة في المفتوحة وفيه نظر فان النحويين لم يدعوا التعليل في الوضع بل ذكروا وجه الحكمة المتبعة الاخرى بوجوه الاول قولهم
وعلم ادم الاسماء كلها [illegible] الاسماء باسرها [illegible] فلا يثبت شيء منها بالقياس الثاني لم يصرح اهل اللغة بالقياس ولم يجز القياس كقوله
اعتقدتما السواد ثم [illegible] فانه لا يجوز اذا لم يجد المخرج بالامر بالقياس [illegible] مع انه لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك
اما [illegible] القياس فهو تعليل لحكم الاصل الموقوف على المناسبة وهي منتفية بين اللفظ والمعنى [illegible] القياس الرابع ومنع اللغة
بيان جواز القياس فانهم لم يطردوا الاسماء مع الاتفاق فيما يظن علة فقد سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس
الابيض اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة سميت بها للاستقرار وهو
موجود في الحياض والانهار مع انتفاء التسمية والخمر سميت باسمها لمخامرتها العقل ثم المخامرة [illegible] حاصلة في الافيون وغيره
مع انتفاء الاسم والتطبيق [illegible] اعترض على الاول بانه تحكم [illegible] الحكم [illegible] بان يكون البعض قياسا والبعض
الاخر [illegible] بالقياس [illegible] واجتهادا وفيه نظر لان المفهوم من التعليم التوقيف
ولهذا قال لم [illegible] البعض واستنبطت منه الباقي وعلى الثاني بالقياس انما يصح مع ثبوت المناسبة وهي معقولة ههنا لان الاعلم
الداعي لتخصيص الالفاظ ببعض المعاني ولم يمنعوا [illegible] عليه [illegible] وعلى الثالث بانه [illegible] النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا
القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ بها لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بتلك
القوانين وعلى الخامس [illegible] العلة هي المعرف لا الداعي ولا المناسب فلا يقدح عدم المناسبة فيه [illegible] وعلى الرابع ان هذه الصورة لا يبلغ
العمل بالقياس كصور النظام والتحقيق ان اسم الخمر مثلا ان جعلوه موضوعا للنبيذ [illegible] الاسكار وكان [illegible]
فيكون الاسم [illegible] والماخوذ من المعنى [illegible] قلنا انه موضوع [illegible]
للسكار [illegible] الاشتراك والمجاز وان قلنا [illegible] **الثالث** في ثبوت القياس في الاسباب اختلف الناس في ذلك
فذهب اكثر الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو الحق مثاله [illegible] كون اللواط سببا للحد قياسا على الزنا لان
قياس اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد [illegible] بقولنا ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط كان الموجب للحد هو ذلك
المشترك فيخرج وصف الزنا واللواط عن السببية لان الحكم لما استند الى القدر المشترك امتنع اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فائدة شرط
القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل فيختل شرط القياس في الاسباب
فانه موقوف لحكم في الاصل لا [illegible] التعليل بالمشترك [illegible] ان كون الزنا موجبا للحد ليس لوصف مشترك بينه وبين اللواط [illegible]
قياس اللواط عليه لا [illegible] الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل التاثير [illegible] الوصفين والحكم انما يحصل من الوصف لا
يقول هذا باطل لان علة العلة [illegible] الى الواسطة وايضا الحكمة التي يكون الوصف سببا بها هي الحكمة التي لاجلها تكون الحكم [illegible]
على الوصف ثابتا [illegible] قياس احد الوصفين على الاخر في حكم السببية لا بد ان يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم السببية وتلك الحكمة اما ان تكون منضبطة
بنفسها او غير منضبطة او خفية غير منضبطة [illegible] الاول فاما [illegible] الحكمة اذا كانت منضبطة صح التعليل بها فيكون مستقلة باثبات
الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا [illegible] التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها
وان كانت خفية منضبطة [illegible] فهو السبب وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل
من الوصفين المحكوم على احدهما بالاصالة وعلى الاخر بالفرعية فان لم يكن منضبطة [illegible] لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل
والفرع لاختلاف الحكم باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال [illegible] لا يجوز ان يكون الجامع هو الحكمة [illegible] التفاوت وان احتمالا
[illegible] لان الحكمة [illegible] ان يكون في الفرع مساوية لما في الاصل وان تكون راجحة وان تكون مرجوحة والمساواة ثابتة على الاول
وكونها مرجحة ثابتة على الثالث ووقوع احتمال من اثنين اغلب من احتمال الواحد بعينه ثم ينتقض بجعل القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص

بالقياس على القتل بالمحدد وجعل اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا والنبيذ في الوضوء شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم لانا نقول
ما ذكروه من ظهور التساوي في الحكمة ان كان كافيا في الجمع فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب ولا حاجة الى الجمع بالسبب وان لم
يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الالزامات فلا يصح لها انما قيل للقتل بالمثقل [illegible] في السببية بل هو ايجاب القصاص بجامع القتل
العمد العدوان وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فانما جاز لانه يلحق بالحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا
وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصيتي الزنا واللواط واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة
للصلوة فالصلوة هو السبب الا ان القياس في الاشتراط **الرابع** في ان القياس هل يجري في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات
اختلف الناس فجوزه الشافعي ومنعه الامامية والحنفية وكذا منع الكرخي من قطع النباش بالقياس ومن تعليل الكفارات واثبات كفارة
اخرى بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجراها وهو الحق لنا بعد ما تقدم من بطلان القياس ان
القياس انما يفيد الظن ويجوز خلافه فهذه شبهة فيندرئ الحد لقوله ادرؤا الحدود بالشبهات والتقديرات كنصب الزكوة واعداد الركعات
ومواقيت الصلوة غير معقولة المعنى والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدي اليها فلا يجري فيها القياس والرخص منحة من الله تعالى
فلا يتعدى بها مواضعها والكفارات على خلاف الاصل لكونها منتفية بالنص النافي للضرر ولعموم الشرع اوجب القطع في السرقة ولم
يوجبه في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد تحريما ثم
ذلك فيما هو اولى بعدم امتناع القياس فيما اعترض على الاول بان الحكم المتعدي من الاصل الى الفرع هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو حكم
وهو معقول ويمنع احتمال الخطأ في القياس اذا قلنا كل مجتهد مصيب وان سلمنا احتمال الخطأ لكن نمنع كون ذلك شبهة مع الظن بجواز
اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ [illegible] الظن فيهما [illegible] وعلى الثاني بان غايته منع الشرع من اجراء القياس في
بعض صور وجوب الحد والكفارة وهو غير دال على المنع مطلقا فالفرق بين السرقة ومكاتبة الكفار لان جناية السرقة موجبة في الاذى
فيها اكثر فلو لا شرع القطع غلبت مفسدة السرقة بخلاف مكاتبة الكفار والملحق بشرع الكفارة في الظهار اكثر منها في الردة لترتب شرع القتل
عليها وفي الاول نظر لانا نسلم ان الوجوب معقول لكن ترتب ذلك الوجوب على بعض الافعال او قدر الواجب غير معقول وهو المطلوب بالقياس
وفي الثاني نظر لان [illegible] الشرع اهل القياس فيه [illegible] بين الصور المتماثلة [illegible] بين المختلفة ولم يبق موضع شبهة القياس [illegible]
عدم جريانه [illegible] الاخرى بوجوه الاول عموم قوله تعالى فاعتبروا الثاني [illegible] قول معاذ اجتهد رأيي مع ان الرسول صوبه على اطلاقه
الثالث حصول ظن الحكم فيجب العمل به لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وقد تقدم الجواب عن ذلك كله والثالث [illegible] نقض الحنفية [illegible] اما
الحدود فقد ذكروا [illegible] الاستحسان [illegible] الروايات المشهورة وعليه يجب الحد بالاستحسان مع [illegible] العقل
فالعمل بما يوافق العقل اولى واما الكفارة فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص
بالعمد لا يقال هذا ليس بقياس بل هو استدلال [illegible] الفوارق الملغاة لانا نقول لم يبينوا تعليل حكم الاصل وان العلة اما المشترك
او المميز وان الثاني لا يصلح للعلية فيجب الاول وهو يستلزم حصول الحكم في الفرع ليتم الاستدلال وهو عين القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم
وقالوا بايجاب الكفارة [illegible] بالاكل والشرب [illegible] بالقياس على الوقاع لان العلة [illegible] الامساك وهي عموم الافساد فالحكم في الاصل والفرع
يكون ثابتا بالاستدلال لا بالقياس لافتقار القياس الى النظر الى حكم الاصل [illegible] القياس [illegible] العلة الجامعة والعلة ان كانت
منصوصة او مومى اليها فقد [illegible] اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل [illegible] الحكم في الاصل [illegible] في اعتبار العلة الى الاستقلال بالنص [illegible]
فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس لافتقار العمل بالقياس الى حكم الاصل [illegible] دلالة النص والوقاع على الحكم على العلة والحكم في
الفرع اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص [illegible] دلالة النص عليه [illegible] بل ثبوته [illegible]
واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا [illegible] والدلو والبئر واما الرخص فقد [illegible] القياس فيها [illegible] الاقتصار على الاحجار من
الرخص ثم [illegible] جميع النجاسات [illegible] نادرة [illegible] ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص
فاثبتوا الرخصة بالقياس [illegible] ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا يناسبها **الخامس** في النفي والحكم القطعي هل يثبتان بالقياس
ام لا اختلفوا في النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على اكتفاء حكم العقل فيه بالاستصحاب والوجه استعمال قياس الدلالة
فيه لا العلة [illegible] الاثر [illegible] على عدم العلة [illegible] والانتفاء الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يعلل بوصف يوجد بعد ذلك اعترض

بانه علة الشرع انما هو بمعنى المعرف ويجوز تاخير الدليل عن مدلوله وهذا انما هو في العدم خاصة اما الاعدام فهو حكم شرعي محتاج في جريان القياس
فيه واما ما طريقه العلم فقد اختلفوا في جواز استعمال القياس فيه والضابط انه ان امكن حصول اليقين بالعلية وحصولها في الفرع وحصل العلم
القطعي بمساواة حكم الفرع حكم الاصل وجاز التكليف الشرعي به لكن الاشكال في تحصيل العلم بها في الاحكام الشرعية واما ما
طريقه الظن فالاجماع من القايسين على جواز استعمال القياس فيه **السادس** في انه هل يمكن اثبات الاصول العبادات بالقياس ام لا اختلف الناس في
انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اما الامامية فالمنع منه عندهم ظاهر ووافقهم على ذلك الجبائي والكرخي وبنى الكرخي عليه انه لا
يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس ويمكن حمل الخلاف على وجهين الاول انه لو شرعت الصلوة بايماء الحاجب لبينه النبي بيانا
ظاهرا فينقله اهل التواتر [illegible] فلما لم يكن كذلك علمنا بطلان القول بها وبطل بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم
مع عدم القطع بوجوبه [illegible] بلوغ التواتر فلعله اوجب صوم شوال ولم ينقل ذلك بالتواتر [illegible] بهذه الاجماع
الظني ان يقال لا سبيل الى العلم [illegible] لكن يمنع من استعمال القياس فيه وهو تحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء بالظن كفى القياس مع
الاستدلال بعموم فاعتبروا وهذا لا يلزم الامامية بالكلية خاصة **السابع** يشتمل على مسائل الاولى قال ابو اسحق الشيرازي لا يجري فيما طريقه
العادة والخلقة كاقل الحيض والنفاس واقل الحمل واكثرها لعدم العلم باسبابها وعدم طريقها فيجب الرجوع فيها الى قول الشارع الثانية لا يجوز اثبات القياس
بما لا يتعلق به عمل كدخول النبي مكة [illegible] فان امثال هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن الثالثة
القياس الوارد على خلاف النص المتواتر مردود [illegible] على خلاف الاحاد فقد تقدم حكمه الرابعة يجوز التعبد
بالنص في جميع الاحكام وهو ظاهر بل هو الواجب عند الامامية فانه نص على جميع الاحكام اجمالا او [illegible] تفاصيلها [illegible] على البيع
فيندرج فيه كل بيع وكذا النص على تحريم الربا فيندرج فيه كل ما صدق عليه اسم الربا ولا يجوز التعبد بالقياس في كل الاحكام عند الاشاعرة لتوقفه
على ثبوت الحكم في الاصل واحكام الاصول شرعية عندهم اذ العقل انما يدل على البراءة الاصلية [illegible] فلو كانت تلك الاحكام مثبتة
بالقياس دار واما المعتزلة فلما كان العقل [illegible] جميع الاحكام وانه لا بد من كاشف شرعي لا جرم امتنع ذلك عندهم ايضا الخامسة ذهب
شاذ الى جواز اجراء القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد [illegible] الحكم الشرعي [illegible]
جاز على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجايز على بعض المتماثلات جايز على الجميع وهو باطل لان جميع الاحكام الشرعية وان [illegible]
وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها الا انها متنوعة مختلفة بانواعها [illegible]
بالتعيين والامتياز لا الى الاشتراك [illegible] جواز اجرائه في الاسباب والشروط [illegible] السببية والشرطية عند الاشاعرة شرعي
ولا [illegible] الاصل [illegible]
الى المنع **الثامن** في الاعتراضات وهي [illegible] ترجع الى قسمين المنع في المقدمات والمعارضة والحكم بذكر دليل يدل على نقيض دعوى المستدل
اما المناقشات الجدلية والمواخذات اللفظية [illegible] هذا الكتاب [illegible]
اعتراضات الاول الاستفسار وهو السؤال عن معنى اللفظ وطلب شرح دلالته وانما يحسن هذا النوع من الاعتراض اذا كان اللفظ مشتملا على اجمال [illegible]
بين محامل او غريبا [illegible] يحتاج السامع معها الى الاستفسار [illegible] وعلى السائل بيان ذلك لصحة سؤاله
لان شرط قبول الاستفسار الاجمال او الغرابة [illegible] ولو لم يكن اللفظ مجملا [illegible]
وبيان شرط الدليل على المستدل لا المعترض [illegible] الاجمال [illegible] الاستفسار [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اهل اللغة او العرف [illegible]
[illegible]
[illegible]

عليه الدليل المذكور كما لو استدل المعلل بالقياس على مانعه فيقول الخصم ما ذكرته فاسد الاعتبار اي انك اعتبرت ما لا يصلح ان يكون دليلا
وجعلته دليلا وحاصله منع اعتبار ما ذكره من القياس في اثبات الحكم عليه لا الفساد في وضع القياس وتركيبه [illegible] القياس
النص فانه فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له وهذا اقرب في التمثيل من قياس [illegible] وقياس
الصبي على البالغ في ايجاب الزكوة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه
كان باطلا وهذه الامثلة يرجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه كان باطلا
وهذه الامثلة يرجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وهو سؤال مغاير لسؤال فساد الاعتبار وسياتي وجواب هذا السؤال من وجوه
الاول الطعن في سند النص ان امكن الثاني منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود السائل الثالث التاويل الرابع القول بالموجب
وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع [illegible] غير مشهورة [illegible] المعارضة بنص اخر [illegible] القياس الاول السادس ان
يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له ببعض وجوه الترجيحات مثاله قول بعض الشافعية في مسئلة تارك التسمية
ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيعترض بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل انه مؤول [illegible] ذكر الله
على قلب المؤمن وان لم يسم [illegible] الفرع وهو المتذكر على الاصل وهو الناسي لان المتذكر اولى [illegible] الناسي ومذبوح الناسي مخصوص
بالاتفاق فذبيح المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان اعتراض المعترض انما يتم ان يقول هلا ذبحه بذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله
عليه لا يحل بالاية [illegible] المعترض [illegible] المستدل الاية [illegible] فان ادعى المعترض الفارق بين الاصل والفرع كان ذلك
سؤالا اخر وهو من قبيل المعارضة في الاصل والفرع لا من فساد الاعتبار الاعتراض الثالث فساد الوضع ويشبه ان يكون محصله يرجع الى المناقضة
في دلالة الدليل على الاستدلال بعد الموافقة على كونه دليلا في نفسه [illegible] له امثلة ثلثة الاول دعوى [illegible] فيما لا يمكن تعليله كما اذا
استدل الشافعي في الحدود والكفارات على الحنفي فان له ان يقول القياس انما هو [illegible] العلة في الاصل وحكم الاصل غير معقول الثاني
دعوى وقوعه في مقابلة النص فيكون باطلا لان [illegible] الظن المستفاد من النصوص اكثر من الظن المستفاد من الاقيسة فلا وجه للاحتجاج
به الثالث دعوى اشعار الوصف بنقيض الحكم كما لو قيل في مسئلة النكاح بلفظ الهبة لفظ ينعقد به غير النكاح لا ينعقد به النكاح كالاجارة
فمعنى هذا التعليل [illegible] والتخفيف والتضييق من التغليظ والاثبات من النفي او العكس بان يقول ما ذكرته يشعر بنقيض
حكمك لان انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد فان الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدمه وعلى هذا فكل فاسد الوضع
فاسد الاعتبار ولا عكس فكل فاسد الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان تركيبه فاسدا بالنظر الى امر خارج ولهذا
قدم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاشتمال الاخص على ما اشتمل عليه الاعم
وزيادة واقرب الى الامثلة الثلث فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة ومنع التاثير وحاصل الثالث يرجع الى منع التاثير والمعارضة و
الجواب عن الاول بان كون القياس حجة على [illegible] الاستدلال [illegible] بالقدح فيما يدعيه ظاهرا
بطريق من الطرق المبينة اولا او [illegible] رجحان ما [illegible] ظاهرا من كتاب او سنة [illegible] ذلك وعن الثالث ببيان كونه مناسبا
للحكم من جهة اخرى لكن لا يكفي الاقتصار على ذلك ما لم يقدح في مناسبة المعترض [illegible] على ما ذكره المعترض [illegible] ما
ابداه المعترض من المناسب [illegible] المستدل بيان المناسبة [illegible] الحكم [illegible] الوضع [illegible] ان [illegible]
الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه [illegible] انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل لزم منه كون المستدل غير مناسب [illegible]
كون الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة الا انه يرجع الى القدح في المناسبة وعدم التاثير لا انه سؤال اخر وان كان ذلك من جهة
اخرى لم يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها [illegible] جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان
لم يعتبر كان ما [illegible] المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها [illegible] جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان لم
من جهة المناسبة [illegible] دفع السؤال [illegible] كونها معتبرة في مناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبته معتبرة فان اورد المعترض
ما ذكره في معرض المعارضة [illegible] المعارضة ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة
والاعتبار وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة [illegible] السؤال الاول لا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خارجا عن المعارضة [illegible]
كون الجامع قد ثبت اعتباره [illegible] في نقيض الحكم كقول الشافعي مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقال المسح معتبر في كراهة التكرار

على الخف وجوابه ببيان المانع كتعرضه للتلف وهو مقتضى الا ان يجب التيمم فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير اصل
من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة
لاحتياج الطالب والتحريم لقطع اطماع النفس الاعتراض الرابع منع حكم الاصل ومن قبيله النظر في تفاصيل القياس تاخر عما قبله من الاسولة لكونها
نظرا في القياس من جهة التفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل كقول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يرفع الحدث
فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع
المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم انه يكون منقطعا لانه انشاء الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا
منع حكم الاصل فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم مطلوبه وان اشتغل به فقد ترك ما هو بصدده وعدل الى انشاء من الدليل على
حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل كما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى صحة
العلية فكذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها
علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على ما منع من ذلك فكذلك يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتأتي
الكلام اى افتقار القياس اليه وقال اخرون ان كان المنع خفيا بحيث يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن منقطعا لظهور عذره بخفائه وان كان ظاهرا
فهو منقطع واختاره ابو اسحق الاسفرايني قال لان فيه يتبع في ذلك عرف كل مكان وعرف الجدليين مصطلح اهله في ذلك وهو اختيار
الغزالي وقال اخرون انه ان لم يكن له مدرك غيره جاز القياس لانه يبطل الفائدة المطلوبة مخافة التطويل وهو متجه وان كان له مدرك غيره
فان كان المنع خفيا جاز والا فلا لانه من ارباب الجدل يوع ويعلم ان التوسل الى المقصود منه وقال قوم لا يعد منقطعا اذا دل على موقع المنع وقال
ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمعه المستدل لانه في المناقشة على الاصل ولا يجب الدلالة عليه وهو بعيد فان الحجة ان قصد المستدل
اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم لم يتم الا ان يقوم على الخصم بصحة الاصل وانما يتصور الاستغناء عن
الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما لما هو مختلف فيه او غيره كالدهن فانه وان منع الحكم في الطاهر منه فهو غير
ممنوع في الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول انما قست على الدهن النجس دون الطاهر ولعل كان مسلم عليهم لو غاية القياس على اصلين
فقد بطل احد الاصلين باحدهما فيبقى التمسك بالاخر واذا ذكر الدليل على موقع المنع قال قوم يكون المعترض منقطعا ليتبين فساد المنع ومنعوه
الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل بما هو خارج عن المقصود الاصلي في اول النظر ومنهم من قال لا يعد منقطعا ولا يمنع
من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفى من المستدل بما يدعيه دليلا فهو في المنع معنى لان الانقطاع انما يتحقق في حق كل منهما بالعجز عن اثبات ما
يروم اثباته او نفي ما يروم نفيه واذا ثبت المستدل حكم الاصل فان كان بنص شرطه ان لا يتناول حكم الفرع كما لو قال الارز مطعوم فيجري
فيه الربا كالبر ويدل على ثبوت الحكم في البر بقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه قياس المنصوص على المنصوص ولا وجه له
وكذا ان اثبته بالاجماع وان طلب اثباته بالقياس قال قوم لم يكن له ذلك لانه لو جمع في الحالتين ان كان بجامع متحد فليقس على المتفق عليه
من غير توسط المختلف فيه لانه التطويل الغير فايدة وان اختلف انقطع الالحاق اذ ليس من ضرورته تسليم الحكم في صورة وجد فيها
علة الاصل تسليمه فيما لم يوجد فيه الاعتراض الخامس التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين محامل احدها ممنوع والاخر
مسلم فيه ان المطالبة متوجهة بناء الغرض عليه انه لو تردد بين احتمالين لم يكن للترديد معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه ولا
بد من تساويهما اذ لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعا او مسلما مثاله
قولهم في تيمم الحاضر الصحيح وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض
الاول ممنوع وكذا لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك وبين وجود السبب بالبيع الصادر
من الاهل في المحل فيقول المعترض السبب هو مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلت بوجوده وقيل التقسيم وان
كان من شرطه تردد اللفظ بين محملين على التساوي فليس من شرطه كون احدهما ممنوعا والاخر مسلما بل قد يسلم كلا الاحتمالين بشرط اختلاف
باعتبار ما يرد على كل منهما من الاعتراض اذ مع اتحاد ما يرد عليهما من الاعتراض مع تساويهما في التسليم لم يبق للتسليم معنى بل
كان يجب تسليم المدلول وايراد ما يختص به ولو اشتركا في المنع انتفت فايدة التقسيم اجمالا ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين لاجل
اللفظ عليهما مفصلا ويكفي في تصحيح التقسيم ببيان اطلاق اللفظ عليهما اذ هو العسر الاقدام فان كل محمل بين التساوي فيه المستدل المطالب بعدم

التفاوت

التفاوت من وجه اخر ولو طلب البيان الاجمالي التساوي فالحسن بان يقول التفاوت يستدعي بحثا في احدهما والاصل عدمه
ولو ذكر المعترض الاحتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال في تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء
فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذره في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه سمى
تقسيما لانه وجد تقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسئلة الملتجي
وجد سبب استيفاء القصاص فيجب استيفاؤه ويبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء
مع وجود المانع وهو الالتجاء الى الحرم او مع عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان الحرم مانع
فهذه بطريقه لم يصلا ما لا يورد ذلك بناء على تردد لفظ المستدل بين الاحتمالين المذكورين او على دعواه التلازم بين الحكم ودليله
والاول باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو غير معقول
لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المختلف فيها وان اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المانع
رجع حاصل السؤال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم ولعل ما يعجبهم منع من اختيار هذا السؤال لان الاحتمالات ان تفاوت كفى سؤال
الاستفسار منه وان كان اللفظ في البعض اظهر منه في الاخر فلا وجه للتقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل بل الواجب ان يمنع
ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعا او الاقرار ان ابدى المعترض في التقسيم ما لا يحتمله كلام المستدل وبنى كلامه عليه كان ذلك
عدولا عن كلام المستدل الى غيره ولا وجه لايراده في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والوجه تسليمه على التقدير الاول وجوابه
من وجوه الاول ان يبين المستدل بعض محامل لفظه ويبين وضع اللفظ بازائه حقيقة لغة اما بالنقل اللغوي او الشرعي او العرفي
او ببيان كونه مشهورا لا حكونه حقيقة لانه الغالب وح يبطل التقسيم لان شرطه التساوي في الدلالة وقد فات الثاني ان يقول انه وان
لم يكن ظاهرا لحكم الوضع فيما ادعيته من الاحتمال الغير انه ظاهر بعرف الاستعمال كلفظ الغائط وغيره الثالث انه وان لم يكن ظاهرا بالاثر
الا انه ظاهر في عرف الشرع كالصلوة الرابع انه وان تعذر ظهوره باحد الاعتبارات المذكورة لكنه ظاهر بحكم القرائن المساعدة
له في تلك المسئلة الخامس انه وان تعذر بيانه كونه ظاهرا بالطريق المفصل من هذه الطرق فله دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان
الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته لانه منزوه بقي الاجمال عن اللفظ ثم يثبت كونه ظاهرا فيما يدعيه
المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلادعائه الاجمال واما عند المستدل فلادعائه ظهوره فيما
ادعاه خاصة السادس ان يبين ان اللفظ له احتمال اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه المراد فيندفع التقسيم الا ان يكون
المعترض قد احترز عن ذلك بان يقول بعد تعيين بجهات قال ان اردت هذا فمسلم وان اردت غيره فممنوع فان اراد المستدل العدول الى الفقه فان كان قادرا
على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع فلا يلتفت الاصطلاح الصلوي تنزيله على المسلم دون الممنوع وان جمع بينهما فهو جائز
شرعا لكنه تطويل وان لم يمكنه تنزيل كلامه على غير الممنوع فلا يخلص له منه وكان منقطعا وموقع سؤال التقسيم بعد منع حكم الاصل
لكونه متعلقا بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعيين الوصف وقد التقسيم
على الترديد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتاثير الوصف المدعى عليه لكونه مشعرا بترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة
بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلولا اللفظ الا من جهة تخصيصه بالحكم عليه والا كان التخصيص غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد
بعد ما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون مناقضا الاعتراض السادس منع وجود العلة في الاصل وكون النظر في علة الاصل متفرعا على حكم
الاصل وجب تاخيره عن النظر في حكم الاصل وعن التقسيم ومثاله قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه فلا
يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم يمنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من عقل
او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او تفسير لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا كما لو قال
في المثال اعني به ما اذا لم يغلب على ظنه الطهارة ولو فسر لفظه بما له وجود في الاصل غير ان اللفظ لا يحتمله فقد اختلفوا في قبوله ورده
فاخذه فقبله بعض المتاخرين والاقرب لانه قصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ وتعريف الغير ما في الضمير وانما يتم مع ضبط
الوضع فلو قيل ما تحقق تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة صعب من المناظرة ادى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال الفائدة ومنها الاعتراض
السابع منع علية الوصف المذكور ويلقب بسؤال المطالبة ويسمى المعترض والحاجة ماسة اليه اذ هو اعظم مقاصد النظر واعظم

الاسولة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة وتشعب مسالكه واتساع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله
لانه ما يدعى كونه علة اما ان تكون معتقدا له او ليس فان لم يكن معتقدا له امتنع صحة الالحاق به وان كان
معتقدا استحال ان يكون بمجرد التحكم فلا بد له من دليل فيجب اظهاره تحصيلا للفائدة والانقياد اليه ولا يمكن الاحالة الى كون الحكم
ثابتا على وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يصح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك ولا يخفى وجه
بطلانه وقد احتج الرافع له بوجوه الاول لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل انه لا من دليل ينصب عليه ويذكر المستدل على كون الوصف
علة الا وقد يتوجه للمعترض ان يمنع ما قلنا انه دليل الثاني المستدل قد اتى بالدليل الواجب عليه وهو القياس الذي هو عبارة عن رد
الفرع الى الاصل بجامع فخرج عن وظيفته لان الاصل ان كل وصف ثبت الحكم عقيبه ان يكون علة الا ان تبين فساده الثالث ان يقول
ما وقفت عليه بعد البحث والسبر ليس الا هذا فاذا كان محل شيء غيره فاذكره والا فيجب ان يعترض على ما ابديته او يعترف بما قلته الرابع ان يقول
يلزمك الاعتراض على ما ابديته والا فخرج لدليل المعتقد واستدلالكم من المعجزة دليل صدق الرسول صح انه من اعظم اصول الدين فليثبت
بكونه ما عنى فيه بطريق الاولى الخامس الاصل ان كل ما يثبت الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع
ليس بعلة فعليه الدليل السادس قوله حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والشبه حجة وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف
الجامع فلا حاجة الى ابداء مميز الثامن قوله هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة فكان صحيحا والجواب عن الاول بمنع التسلسل
فانه لو ذكر ما يفيد الظن بالتعليل كفاه ولا يسمع بعد ذلك مطالبة اصلا لانه يكون عنادا لان المطالبة بعلية ما غلب على الظن كونه
علة بعد ذلك عناد محض فيكون مردودا كيف وان هذا يوجب ان لا يقبل ما اتى به المستدل لان الفرق بينهما وعن
الثاني بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة وعن الثالث بان البحث مع عدم الاطلاع على ما عدا الوصف المذكور
على تصحيح العلة بالسبر وهو من الطرق المثبتة لها على ما تقدم وفي ذلك تحتول المطالبة والجواب عنها وليس يرد بها في نفسها وعن الرابع انه لو
كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها ولا اولوية ولانه لو جاز ان يثبت كون
الوصف علة بعجز المعترض عن الاعتراض لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه بعجز المعترض عن الاعتراض وجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه
بعجز المعترض عن الاعتراض على ابطال ما ادعى من الحكم في الفرع ولم يقل به احد والفرق بين المعجزة وما نحن فيه ظاهر لان العلم الضروري
حاصل في المعجزة باستنادها الى عجز قوة البشر وعن الخامس بمنع اصالة العلية لكل ما يثبت الحكم معه من الاوصاف وعن السادس ان
علة الاصل ان كان مشتركا فيها اما ثبت دليل الظن على كونها علة كان الحكم المختلف فيه وعن السابع ان اثبات الحكم بالفرع متوقف على
اثباته ولا نسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع ومطلق وصف مفيد للظن وعن الثامن بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف الطردي
الاعتراض الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه من وجود مفسدة
مساوية لها او راجحة عليها وقد سبق وجه الاختلاف وبيانه ابطاله الا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة بطريق اجمالي او تفصيلي
الاعتراض التاسع القدح في صلاحية افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم
بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فانه اذا انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض
بل سد باب النكاح افضى الى الفجور فالنفس مائلة الى ما منعت منه والجواب انه مع التأبيد يمنع من النظر اليها بشهوة عادة و
الامتناع العادي على مر الزمان يصير كالامتناع الطبيعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور كالامهات الاعتراض العاشر كون الوصف المعلل خفيا
كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها لا بنفسها والحكم الشرعي خفي فلا يعرف بالخفي وجوابه
بضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكل ذلك معلوم في المسائل الخلافية
الاعتراض الحادي عشر كون الوصف مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع فان
هذه الاوصاف ما ينضبط ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثل هذه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية
دفعا للمشقة والعسر والحرج عنهم ومنعا من الاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة
والنقصان وجوابه اما بيان انضباط ما علل به بنفسه او بضابط كالسفر الذي هو ضابط الحرج والمشقة الاعتراض الثاني عشر المعارضة
في الاصل بما هو غير ما علل المستدل به وحاصله راجع الى ابداء وصف في الاصل وان ما ذكره المستدل لا يصلح ان يكون علة كمعارضة من علل

تحريم ربوا الفضل

تحريم ربوا الفضل في البر بالطعم او الكيل او القوت او يكون جزء من العلة كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل
العمد العدوان بالجارح في الاصل وغيره وقد اختلف الجدليون فيه فقبله قوم ومنعه اخرون واحتج المانعون بانا لو قدرنا انفراد ما
ذكره المستدل لكان علة وليس ذلك الا لصلاحيته للتعليل لا لعدم المعارضة لان العدم لا يكون علة ولا جزء منها لان وجود المعارض ما
باقية بحالها عن العلية بعد وجود المعارض ايضا اقصى ما في الباب انه قد وجد امر اخر صالح للتعليل ولا امتناع من ان تكون
علتين على حكم واحد ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل منهما علة واحتج من قبله
بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل غير ما ذكره المستدل فالاحتمال دائر بين امور اربعة بين ان يكون الحكم مضافا اليهما معا
او الى واحد منهما معين او مبهم على معنى لو تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر او الى كل واحد منهما فان كان مضافا اليهما امتنع الالحاق
وان كان معينا لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس اعتبار ما عينه المستدل على وجه يمنع معه
ما عينه المعترض باولى من العكس ويتقابل الجانبان ولا يمكن التعليل بكل منهما لاستحالة تعدد العلل وهل يجب على المعترض ان يبين في
الفرع نقيض ما عارض به في الاصل ويرده الى اصله كما لو قال في البيع الفاسد مثلا انه عقد معاوضة فيستوي فيه صحيحه وفاسده كالكتابة
فقال المعترض السبب في الاصل انما هو العتق وذلك ما ندب الشارع الى تحصيله بالمنع الطرق بخلاف البيع فانه مقصد تمليك كما شبه النكاح
فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب عليه ذلك فانه وان كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان
لم يبين ذلك انقطع الحجة ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع وقيل بالتفصيل
فان المعترض ان قصد الفرق فلا بد له من نفيه وان لم يقصد الفرق بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار ان له المعارضة
في الاصل لم يعلم ان ما ذكره المستدل وان تمكنه موجودا في الفرع فانه وان كان صالحا للتعليل او لجزء منه فالمستدل لا يمكنه عدم
ادخاله في التعليل مع صلاحيته وان ادعى كان منقطعا حيث بين ان ما استند اليه اولا لم يكن هو المدرك بل غيره او بعضه هذا
ان كان المقصود ليس هو قطع الالحاق فقط بل التركيب وبيان وجه الانقطاع واما ان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق
فقط فلا بد من بيان انتفائه عن محل الاستدلال اما بطريق اجمالي او تفصيلي ولا يفتقر الى بيان كون نقيض الوصف في الفرع معتبرا
الى القطع متحقق دونه اللهم الا ان يقصد بالمعارضة في الاصل وبنقيضه المعارضة في الفرع فانه يجب ان يكون معتبرا هذا
كله لو كان المقيس عليه اصلا واحدا وان تعدد فقد منع منه قوم لافضائه الى النشر مع امكان حصول المقصود بالواحد منها
ومنهم من جوزه لانه اقوى في افادة الظن وهو ضعيف اذ ليس غرض المستدل من الدلالة تسهيل الكلام على المعترض بالمخاصمة وسد باب
الكلام عليه والاحتراز عنه على وجه يمنعه من الوصول اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والوجه المنع من ذلك لحصول المقصود
بالاقتصار على الواحد منها والحق وان كان اغلب على الظن والمنع في التفصيل لكنه تخلف ما ليس بمطلوب اذ المطلوب منه انما هو ما يحصل
اصل الظن لا ما هو اغلب والا لزم المستدل مطلوبه ضرورة ان فوق كل ظن ظنا اغلب وعلى الحق لجواز القياس على اصول متعددة هل
يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد منهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق
بين الفرع وبعضها تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض
دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم مقصوده من اثبات الحكم او نفيه واختلف الموجبون
للمعارضة في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارضة في الكل لانه يعارض ما ادعيت لتعليل الجميع دفعا لانتشار الكلام ولان يكون
مقابلا في اتحاده لاتحاد الوصف المستدل ومنهم من لم يوجب ذلك وجوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر لجواز ان لا يسلم
في الكل علة واحدة فلا يكون للحكم علة واحدة فتعين تعدد الحال بل في كل محل علة ولا مانع منه فان اقتصر على المعارضة في اصل واحد فهل
يجب على المستدل ابداء العذر فيه قال بعضهم بوجوبه لانه التزم صحة القياس على الجميع ومنهم من لم يوجب ذلك لان مقصوده انما هو اثبات
الحكم وهو لا يختل بتعذر القياس على بعض الاصول دون البعض والجواب عن سؤال المعارضة في الاصل بوجوه الاول منع وجود الوصف
المعارض في الاصل الثاني المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة في جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم الثالث
ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه الرابع ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب
العتق الخامس ان يبين انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على القتل بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب

شيء من الحكم وذلك طرد السادس ان يبين انه قد استقل بالحكم في صورة دونه الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان معترض للتعميم لان الطعم
في الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية والتبديل في الثاني علة بظاهر من بدل
ولا يتعرض المستدل لعموم صورة التبديل الذي يعترض عليه بتبديل الكفر بالايمان وح يمتنع ان يكون علة له مستقلة لا في اصل التعليل
لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع دخوله في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله
لفوات ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع اللهم الا ان يبدي المعارض في صورة الالغاء وصفا اخر غير ما عارض به في الاصل فلا بد من
ابطاله والا فالقياس متعذر ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف اختص بصورة فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى
في الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض ان يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة
الصورة الاخرى ولهذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة
الاخرى فيها الغاء ما وجد في تلك الصورة السابع ان يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات الاتية
فيما بعد فيتعين التعليل بما عينه اذ لا سبيل الى التعليل بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة على المرجوح والغاء الراجح ولا سبيل الى
ادخاله اي المرجوح في التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم في الفرع مع وجود الراجح وهو ممتنع وهنا ترجيح اخر وهو ان يكون احد الوصفين
في الاصل المستنبط منه متعديا والاخر قاصرا فاما ان يكون من طرق الاثبات او النفي فان كان الاول فاما ان يكون الوصف المتعدي
جزء من العلة او خارجا عنها بان يكون المعارضة في الاصل بالوصف القاصر لا غير فان كان خارجا فاما ان يكون المتعدي مساويا
للقاصر في جهة اقتضائه او لا فان كان مساويا في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي اولى للاتفاق عليه والخلاف في
القاصر والمتفق عليه اولى بالعلية ولان فائدة المتعدي اكثر لان فائدة القاصر انما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الاصل لسرعة الانقياد
وهو ثابت في المتعدي مع زيادة تعريف الحكم في الفرع وهو اعظم فوائد العلية لا يقال انه يلزم منه اهمال المناسب القاصر لانا نقول انه
معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدي مع امكانه في التعليل بالقاصر وان وافق النفي الاصلي في الفرع جملة
المتعدي الا ان مخالفته للدليل وقعت مخالفته في الاصل بما لم يظهر مخالفته ولو عملنا بالقاصر لوافقنا النفي الاصلي لكان فيه العمل بموافقة
ما وقع الاجماع عليه على مخالفة ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو المتعدي فكان موجبا لا يقال التعليل بالمتعدي يستلزم
مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي فكان فيه مخالفة ظاهرين احدهما متفق
على مخالفته والاخر غير متفق على مخالفته والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد وهو المتعدي
لانا نقول انه معارض بمثله فانه بعد ان ثبت الحكم في الاصل المعين وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد مساويا للوصف الا
في الاقتضاء نظرا الى ما فيه مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النفي الاصلي لكون النفي الاصلي مخالفا والا صل
لمثله مائلا باقتضائه للحكم في الفرع ترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالمتعدي عمل به وبالاصل مرجح على النفي الاصلي والعمل بالقاصر
عمل به وبالاصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا فكان امكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكفي جواب المعارضة اثبات
الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بمجرد اثبات الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا اخر يخلف
ما الغى المستدل فسد الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه والاحالة وصف المستدل في كل صورة جزء العلة وكذا لو خلا واحد
من الوصف المعارض به ما يقوم مقامه اذ لا يكون معتبرا الا ملغى فانا نسمي هذا تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لانه تحقق باصلين
مثاله امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ في النظر فيكون اكمل
فلا يجوز الالحاق فيلغيه بالماذون له في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية لان الاذن مظنة لبذل الوسع في الفراغ في النظر او لعلم
السيد بصلاحية العبد للماذون للامان وجوابه الغاء الوصف الذي ذكره المعترض خلفا للالغاء فان ابدى وصفا اخر كان جوابه
الغاء ايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي الغاء الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنة الحكم كالو علل المستدل قتل المرتد
بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض بالجولية فانها مظنة للاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بمقطوع اليدين فان الر
فيه منعدمة ولم ينعدم لانه لا يسلم كونها علة ولم ينعدم ضعفها في صورة كالو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها تنعدم في

المرتبة الاعتراض

١٦٣

الاعتراض

الثالث عشر سؤال التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى
فرع مختلف فيه فالذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه وليس اولوية كقول الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغ بكر
فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيقول الحنفي البكارة وان تعدت الى البالغ البكر فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة واختلفوا
في قبوله والوجه انه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعترض
وحذفه عن درجة الاعتبار بما سبق في سؤال المعارضة في الاصل الاعتراض الرابع عشر منع وجود الوصف المدعى عليه في الفرع
كقولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالماذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد غير الماذون له
في الحرب وجوابه ببيان وجود ما اراده من الاهلية في الفرع وهو كجواب منع وجود الوصف في الاصل واختلفوا في انه هل للسائل
ان يقرر هذا السؤال ام لا فمنع منه قوم لان المستدل مدع لوجوده في الفرع فعليه اثباته وليس على المعترض نفيه والا انتشر الكلام
الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم في الفرع او
بفوات شرط الحكم فيه ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه مانعا او شرطا بالمسلك الحق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل
به علة من التاثير او الاستنباط وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال فقبله قوم ورده اخرون احتج الاولون بان قصد المعترض هدم
ما بناه المستدل وهو حاصل هنا او عليه مقام دليله فلا منع عليه في سلوك طريق الهدم وكون الدليل المعارض يكون استدلالا
او تبيانا لا هدما ويلزم منه القلب وجوابه هنا السؤال انه يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به
واذا عجز المستدل عن ذلك كان له دفع السؤال بالترجيح عند قوم لانه بما ترجح ما ذكره المستدل بوجه ما من وجوه الترجيح تعين العمل
وهو المقصود ومنع من ذلك قوم لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب على المستدل ان يذكر في
دليله الايماء الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل ونفاه اخرون
لانه مستقل لمعنى الدليل فقد اتى به والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع
ورود المعارضة لدفعها الا انه جزء من الدليل الاعتراض السادس عشر اختلاف ضابط الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد
الحكمة كقولهم في مسئلة شهود القصاص تسببوا بالشهادة الى القتل فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا
على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه
والمقصود منهما وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع والضابط في الفرع
يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الافضاء الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المنضبط عرفا
او بتبيين المساواة بين ضابط الفرع وضابط الاصل في الافضاء الى المقصود كان لحمل الشارع المرء او ان افضاءه اكثر من
افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان بان يقال في المسئلة تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب
القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على الادمي فان افضاء الضابط الى المقصود
في الفرع ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع اغلب من انبعاث الحيوان
بالاغراء بسبب نفرته من الادمي وعدم علمه بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كون احدهما
شهادة واصل الاخر اكراها او اغراء فانه اختلاف فرع واصل فكانه قال الشهادة يوجب القصاص قياسا على الاكراه والاغراء
كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شهادة في القياس غير قادح في صحته وان يلغى الاختلاف الى التضاد
كما في قياس الانثى وطلاق المريض على القاتل في منع الارث بما تقدم من المناسبة ولا يفيد المستدل ان يقول التفاوت بين ضابط
الاصل والفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس كما الغي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع
الانملة لعدم افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا اعني في باب العقوبة صيانة للنفس
فانه لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت القاتل الغاء كل تفاوت فانه قد الغي التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل احدهما بالاخر
ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد الاعتراض السابع عشر اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله
في اللواط ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيجب الحد كالزنى فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة مختلف

بان الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر
الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السؤال يرجع الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو ان التعليل انما
وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم المحل والتعرض لحذف ما اختص به الاصل باحد الطرائق
الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك الاعتراض الثامن عشر مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل بان يقال الحكم في الفرع يخالف حكم
الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لا يحصل التعدية
من الاصل والجواب منعه ببيان اتحاد الحكم اما عينا كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلوة وقياس وجوب الصوم على
وجوب الصلوة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف انما هو عائد الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه
شرطا فيه واما جنسا كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف
انما هو في تعين الحكم مكان مدلهما ان كان الاشتراك في جنس العلة او نوعه ان كان الاشتراك في عينها وهو غير باطل للقياس
عند القائلين به واما ان اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في الحاق الاثبات بالنفي او الوجوب بالتحريم وبالعكس ففيه تقدم الخلاف
في صحته وفساده وباقي الاعتراضات من القلب والنقض والكسر والقول بالموجب وغير ذلك فقد تقدم ولتعلم ان الاعتراضات اما ان
تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس اعني الاصل او الفرع او من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة
والنقض والمعارضة فان كان الاول جاز ايرادها معا باتفاق اهل الجدل لانه لا يلزم منه تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره
وان كان الثاني فان كانت الاسولة غير مترتبة جاز الجمع بينهما عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار
على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مترتبة فقد اختلفوا فمنع الاكثرون ايرادها معا لان المناظر
اذا طالب بتاثير الوصف بعد منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي على منع وجود الوصف لما طالب
بتاثيره لان تاثير ما لا وجود له محال وح فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السؤال الاخير وجوزه اخرون بان مطالبة تاثير الوصف بعد
منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده بان يقول ان سلمنا وجوده فلم قلت انه مؤثر وان كان كذلك فترتيب الاسولة في الايراد معا
لتسليم ما يثبت متابعة فاولى تقديم سؤال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم سؤال فساد الاعتبار
لانه نظر في فساده من حيث الاجمال ثم فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم
في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فيتاخر السؤال المتعلق بها عن السؤال عنه ثم ما يتعلق
بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير
صالح لافضائه الى المقصود ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة
فهو متاخر عن النقض ثم التعدية والتركيب لما فيه من المعارضة في الاصل ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم
الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع وسؤال القلب والقول بالموجب **الحادي عشر** في الاستدلال وفيه مقدمة
وفصول اما المقدمة ففي بيان ماهية الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما اصطلاح الفقهاء
فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل سواء كان نصا او اجماعا او غيرهما ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهو المراد هنا وهو
عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل ولا قياس علة فيدخل في القياس الفارق والتلازم ونحوهما كوجد السبب او المانع او
فقد الشرط فليس هو دليلا ام لا فقيل انه دليل وقيل انه دعوى دليل والقائلون بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس نص ولا اجماع
ولا قياس وقيل اذا ثبت السبب او المانع او الشرط بغير الاجماع والنص والقياس فهو استدلال والا فلا [illegible]
معرفة غيره فعليه والاعد تذكر في فصول **الاول** في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب صلة قضية على قضية بصدق قضية اخرى
وغير الصادق الاول لان [illegible] بينهما علاقة ولا يستلزم صحتها صدق كل واحد من متعلقيها بل ولا صدق
احدهما فان التلازم قد يصدق بين كاذبين وصادق على ان يكون اللازم كاذبا دون العكس والا لزم صدق الكاذب وكذب
الصادق وقد يكون [illegible] الملازمة الجزئية والملازمة اما كلية وهي التي يحكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم
في كل زمان ومع كل امر لا يلزم من اجتماعه معه محال والملازمة الكلية انما [illegible] استثنائية من مقدمها انتج عين تاليها تحقيقا او

استثنا

استثناء نقيض التالي انتج عين المقدم تحقيقا للتلازم وان كان اللازم في بعض القضايا اعم معقولا على شي واحد بل قد يكون لانها
لامور متعددة متباينة كالجسم لم يلزم من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم شي لتحقق العموم وان كان اللازم مساويا للملزوم
لزم من هذه الحيثية نتائج اربع وان كانت الملازمة جزئية اشترطت انتاج الاستثنائية بجواز اختلاف زمان الاستثناء
وصدق المقدم لولا ذلك لم يحصل ثم اعلم ان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين او الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا او بالعكس وايضا
فالمتلازمان اما ان يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا وعكسا فاما ان يكونا ثبوتيين [illegible] كالجسم والتاليف فانه
لما كان الجسم ملزوما للتاليف وبالعكس طردا وعكسا كان الجسم الثبوتي ملزوما للتاليف الثبوتي طردا وعكسا وعدم الجسم السلبي
ملزوما لعدم التاليف السلبي طردا وعكسا وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث دون العكس وانما
ثبوتيا فانه تلازما ثبوتيا طردا فان كل جسم محدث وتلازما نفيا عكسا فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا
وجودا وعدما كالتنافي طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء حصل بينهما التلازم من ثبوت ونفي طردا وعكسا فان كل محدث ليس بواجب وكل
ما ليس بمحدث فهو واجب وان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم حصل بينهما استلزام الثبوت للنفي طردا وعكسا فان التاليف مستلزم لعدم
القدم والقدم مستلزم لعدم التاليف فالاول طرد والثاني عكس وان تنافيا نفيا حصل التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا مثال
الاول من صح طلاقه صح ظهاره وثبتت هذه الملازمة بالطرد ويتقوى بالعكس فنثبت مدورات صحة الظهار مع صحة الطلاق في
وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها ويقرر بان الصحتين اثران لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت
احد الاثرين ثبوت الاخر لثبوت المؤثر ويمكن تقريره ببيان ثبوت المؤثر بان يقال مؤثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق [illegible] للمؤثر
بان يقال الاهلية [illegible] لكن الشبهة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والاحسن انتقال الى قياس العلة ولم يكن استدلالا
مثال الثاني وهو التلازم بين العدميين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم في جانب الثبوت ويقرر بانتفاء احد
الاثرين فينتفي المؤثر فينتفي الاثر الاخر ويقرر ايضا بانتفاء المؤثر مثال الثالث وهو ان يكون الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا ما كان
حلالا لا يكون حراما مثال الرابع عكسه ما لا يكون مباحا يكون حراما ويقرر هاتان الملازمتان بثبوت التنافي بين الحكمين
او بين لوازمهما فاذا انتفى ذلك ويثبت احدهما لزم انتفاء الاخر مثل الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير لا يجتمعان
والثاني ثابت بالاجماع فيلزم انتفاء الاول ويمكن بيان عدم الاجتماع بالنص وبالقياس وبواسطة التلازم بان يقال لو وجبت على المديون
لوجبت على الفقير او لو لم يجب على الفقير لم يجب على المديون وعدمه على الفقير او بواسطة اثبات احد الامرين بان يقال اللازم اما
عدم الوجوب على المديون او الوجوب على الفقير لدلالة الدليل على احدهما وهو النص والقياس والتلازم وامثالهما يلزم عدم
الاجتماع بين الامرين ويرد على انواع التلازم والتنافي منع المقدمتين الشرطية والاستثنائية او احديهما ويرد ما تقدم في القياس
ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع لاختصاصها بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم في الاعتراض بان الجامع بين
الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته كقولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ثمان وقصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي
علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك يجب في الفرع بدليل وجوب الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها
في الفرع ونفرق بعد وجوبها في القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الاخر لان علة الموجبين في الاصل ان اتحدت
كان لزوم المطلوب صحة الاستلزام وجوب احد موجبيها في الفرع وجوبها المستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القصاص على المحل وان
تعددت فلا تلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعترض المعترض بما ذكر من السؤال وهو الحق بتمام الدلالة وتقرير الاعتراض
والجواب بعد سبق **الفصل الثاني** في الاستصحاب وفيه مباحث **الاول** في انه هل هو حجة ام لا اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة
ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوزه للترجيح لا غير
وذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة احتج الاولون بوجوه الاول التسوية بين الوقتين في الحكم اما
باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا او لا باعتبار ذلك فيكون تسوية بين الوقتين في الحكم
من غير دليل وهو باطل بالاجماع الثاني لو كان الاصل في كل شي استمراره وعدمه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار
عدمها وهو خلاف الاصل الثالث الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت

بينا انها مقدمة لاستفادها بهذا الاصل الرابع مذهب الشافعي انه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الاصل
البقاء لاجزا الخامس المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد والنساء والفساق مقبولة لحصول
اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة بعين ما ذكرتم السادس ظن الاستمرار
ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن بالتغيير بعد البلد للمعنى ولا يبقى ظن الاستمرار حاصلا والاعتراض على الاول ان التسوية
بين الزمانين ليست بالقياس بل ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم
من نفي القياس نفي كل دليل لان القياس دليل خاص ولا يلزم من نفيه نفي كل دليل وعلى الثاني بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب
الموجب للحدوث وفي نوع حكم الدليل مع وجوده لمعارض اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته وعلى الثالث بان تقدم
الشهادة المجتمع الثانية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع
النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المنكر فيغلب صحته لدوام الملازمة على احواله في سائر الاوقات وعن الرابع بمنع ما ذهب
اليه الشافعي وهو ليس حجة وبتقدير تسليمه فالفرق ان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا فلا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ولا
يقين وعلى الخامس بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة انما كان لعدم صلاحيتها للعلم لعنادها
في الشرع وعلى السادس ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر وعلى السادس انه بعد ورود الشرع ان لم يظفر بدليل يخالف الاصل يبقى ذلك الاصل
معلوما على الظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم المعارض فيه وبعد ورود الشرع لظن عدم المعارض واحتج الاخرون بوجوه
الاول الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز له الصلاة ولو شك في بقائها جاز له الصلاة ولو شك
في بقائها هل جاز له الصلاة ولو لم يكن الاصل في كل محقق دوامه لزم اما جواز الصلاة في الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة
الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب فاما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان لا
يترجح شيء منهما فان كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلاة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فاما ان يكون استواء
الطرفين يلجئ معه الصلاة او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الصلاة في الصورة الاولى وان كان الثاني لزم عدم جواز الصلاة
في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع الثاني العقلاء بأسرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها
في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودائع لمن عرفوا بوجوده قبل ذلك … ولا … يشهدون ببقاء الدين على من عرفوه … ولولا
اصالة البقاء لم يجز ذلك الثالث ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما
التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل والمتوقف على شيئين … مما يتوقف عليهما … الرابع العلم بتحقق امر في الحالة يقتضي
ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه
اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى المؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا والثاني مؤد الى التناقض من حيث فرض المؤثر مع عدم
التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود اولا بل امر محدد فلو لم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما
الباقي فانه مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا فهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر
على المفتقر اليه لان المستغني لا بد وان يكون الوجود معه اولى … الوجود مساويا للعدم لاستحالة الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم
افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه مستغنيا عنه هذا فان وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ
لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح مع الامكان … المرجح معها هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى
بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا ان اعتقاد وجوده اولى فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي
لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود
مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فلقوله نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب لترجيح الاقوى على الاضعف
وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل به اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته في الحال الثانية قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان
كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لو لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد

وان سلم

مسبوق الوجود بالعدم او بالعكس
ومقارنة الوجود او العدم للثاني
الزمان م

وان سلمتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر في شيء امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصوله
في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان لانه نسبة
للحاصل بالقياس الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث واثر المؤثر المنفي هو هذا الامر لا يقال لا يلزم كون
اثر المنفي حادثا فلا يكون منفيا بل محدثا لانا نقول المراد من افتقار الباقي الى المنفي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمتنع
حدوث البقاء عليه الا لمؤثر ثم البحث عن كون الواقع بذلك المؤثر امرا مستمرا او جديدا خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان
يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الموجود اولا حادثا
في الثاني فهو محال قطعا لكن يمنع ان يكون استناد الباقي الى المؤثر يوجبه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمن الاول
انما يرجح لهذا المؤثر صدق عليه في الزمن الثاني ايضا انه يرجح بهذا المؤثر فمنعنا استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء
الباقي لكن يعارضه ان الباقي في حال بقائه ممكن لامكان انتهاء الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه
له مؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى مؤثر لا يقال لم يجوز ان يكون الامكان انما يحوج
الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حال البقاء فلا يتحقق الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه
مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود وصفة الوجود متاخرة عنه بالذات لتاخر الصفة عن موصوفها
فالحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن علة احتياجه
اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزءا منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء
الباقي وافتقار الحادث لكن يمنع رجحان المستغني قوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى للظن الا اعتقاد
انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيت امرا اخر فبينوه ولا يمكن الاعتذار
بثبوت متوسط بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعيين المانع من النقيض الذي هو الضرورة لان مع هذه
الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة لانه مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فالاولوية
يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فخصوص احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في
تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح ينافي ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر وهو محال قوله الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعدم بذلك وبعدم المقتضي وما يعدم
بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا غايته انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن عدم تحقق الباقي الا
بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي
عدم الرجحان من وجه اخر وهو ان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني امر
حادث فان لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا
ان الباقي راجح الوجود لكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود ولا نتيجة رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن
الثاني فيدور سلمنا رجحان الباقي في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلت انه راجح في الظن واعترض على الاول ايضا بوجوه الاول
بمنع الاجماع على الفرق فان مالكا ذهب هو وجماعة الى التسوية وعدم الصحة الثاني سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل محقق
لزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة الاولى ورجحان الحدث او المساواة في الصورة الثانية لكن لا يلزم من رجحان الطهارة ثم
في الصورة الاولى جواز الصلاة لامتناع الصلاة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا ولا امتناع
الصلاة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم ان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث الثالث سلمنا دلالة ما ذكرتم على اصالة البقاء
في الصلاة والحدث لكن يمنع انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل محقق بقاؤه البتة فان كثيرا من الموجودات
يستحيل فيها البقاء كالحركة والزمان وعلى الثاني انه لا يدل على ظن البقاء … لاحتمال الاصابة العرض فيما فعلوه
وذلك كما في … الرمي الى العرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم يكن ظاهرة بل مرجوحة او مساوية وعلى الثالث لا نسلم
ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكروه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارض بما يتوقف عليه البقاء

واعا مصيبة عليه لتنفاذ اذا حصل في
الزمن الثاني والحاصل انا ما لم نعرف
وجوده من الزمن الثاني لا نعرف كونه
راجح الوجود م

من عدة مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان يكون الاشياء
المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الامور الثلاثة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها ولئن سلمنا ان البقاء
اغلب من التغير لكن لا نسلم كون هذا باعثا على الظن لجواز ان يكون الشيء اغلب من غيره ولا يغلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا ان
ذلك يدل على الاغلبية لكن فيما يقبل البقاء لا فيما لا يقبله فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء خصوصا عند الاشاعرة
المانعين من بقاء الاعراض والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا الاستدلال ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد
كان بعينه حاصلا في الآخر وهو يفتقر في كون الذات الحاصلة في هذا الزمان هي الذات الحاصلة في الآخر فتلك الذات
الحاصلة في الزمانين ان حصل فيها في الزمن الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية ويكون الباقي
والحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة ثم لا يخفى ان تلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون استناد الكيفية
المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي مستغن مستند للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل فيه ليس الا
الذات الحاصلة في الاول بطل قوله لم لا يكون باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر وعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر
لانه من البقاء من المتجددات الثابتة بكونها لا تكون تجددا ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني مفتقر الى المؤثر لحدوثه والباقي مفتقر
اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر ... حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير
ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمن الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان
كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولانه العدم فتعين ... عليه انه باق فلو كان محققة في الزمن الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام
الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الموجود في الزمن الثاني كالموجود في الزمن الاول فان
افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فلو اسند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما انه بتقدير ثبوته
فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان اسناده الى المؤثر اسناد الحادث الى المؤثر لا الباقي وكلامنا ليس الا
في الباقي وفيه نظر لان اسناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحدث اليه على ما بيناه قوله ما الذي يعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به
ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك نحكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشيء وهو محال بالبديهة لانه
لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل
كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمن الاول وكذا نقول في الثاني يعطيه مقارنة الوجود للزمن الثاني
قوله الباقي حال البقاء ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان علة
الاحتياج الامكان لوجوب افتقار التساوي وتبعد خلاف الحدوث فان العقل لو جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه وح قوله
الحدوث متأخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط الافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقاره
الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة
لافتقاره الى المؤثر ما لم يثبت الملزوم وهو محال لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية
قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا محال لامتناع ترجح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح
قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان نعات المتساوي لذاته لو كان لذاته لزم اقتضاء الذات
صفتين متناقضتين وهو محال المعرفة ولو كان لغيره فالمطلوب ولو جوزنا هذا الفرض لم يحتج الى اثبات متوسط بين المساوي والترجح
المانع من النقيض فان المتساوي ح يجوز وجوده لا لمرجح قوله لم قلتم انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل
الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدث الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث
واما عدم الباقي بعد حدوثه فهو متناه لاشتراط وجوده بعدمه بعد وجوده فلما كان الموجود متناهيا وان كان عدم الحادث
اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه فلا معنى للظن الا ذلك
واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الثلاثة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا الانحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم لعدم المقتضي
سلمنا الحادث واما ثانيا الانحصار لما كان مستغنيا عن المؤثر وهو الممانع سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا يقتضي

لكن عدم الحادث

كون عدم الحادث بطريق وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو ممتنع للترجيح قوله كونه باقيا يتوقف
على امر في حصوله في الزمن الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا
هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا
نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات ان كانت حادثة فهنا امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك
الزمان لما ... الذات باقية والحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان دون الذات فان الحادث مرجوح من وجهين
والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث اشتراط
الوجود في البقاء لجواز ان يكونا شيئين واحدهما مشروطا بالاخر والباقي يحتاج الى الحادث باعتبار ذاته وصفته اذ لا يجب ان يكون
هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا او صفة قوله ما لم تعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى
ذلك بل نقول هذا الذي وجد الان لا يمتنع مثلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من
الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده في ما بعد فان الحال الان العلم بالاولوية مستفاد من
العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي ام قلتم انه يكون راجحا عليه
في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا لكان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم
فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها ههنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام قيل القول بالاستصحاب امر لا
بد منه في الدين والشرع اما الدين فلافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقفة على ثبوت المعجز ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل
فعل خارق للعادة الا بعد تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما
وقع الا على ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر فان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس
ذلك من الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بحكم ما كالحل او غيره لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم
طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ اخر افتقرنا فيه الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر تسلسل فلا بد من الانتهاء الى
التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا ثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمن الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم
اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث
الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم
بالاستمرار ولا ظن وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه ولانه لا يرد ... الايجاب
واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم
عليها اجلى من اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى اصدقائه في الامور التي كانت موجودة عند حضوره
فما ذاك الا لرجحان اعتقاد البقاء على اعتقاد التغير بل لو تأملنا لوجدنا اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبنيا على القول
بالاستصحاب والنوم سبب ظاهر لوجود الخارج الناقض للطهارة فلو لم يحكم بعد الصلاة بعده وجب الاعادة من الاعتراض
على الاول انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلاة ... مصلحة الصلاة مع الظن الصلاة كما في
الثانية واما النوم فانه لما كان مظنة الخارج وجب اقامة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخارج
دفعا للعسر والحرج وهو جواب الاجماع والمعترض يلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلاة نظرا
له عن التقرب الى الله ... والموقوف ... مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا او شرعا ولذلك ... والشافعية بالاعتبار
الصورة الاولى قوله انه لا تأثير للحدث المظنون عندكم قلنا انما لا يكون مؤثرا بتقدير عدم القول بالاستصحاب كالتقدير الذي نحن
فيه والا فلا وعن الثاني انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل كل متحقق لكان الاستمرار في هاتين الصورتين
على خلاف حكم الاغلب الاعم لان عدم الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب لان الاستمرار هو
الغالب فهو على خلاف الاصل فان تساوى الطرفان فهو احتمال من ثلاثة يقع احتمالين احتمالين اغلب من احتمال واحد
بعينه وعن الثالث انا ندعي اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه واما ما ينسب كالجواهر او يتجدد امثاله كالاعراض وعليه بناء الادلة

المذكورة وعلى هذا فالاصل فى الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات فان كانت من قبيل ما يمكن استمراره فهو من جملة صور
النزاع وان لم يكن كالدفع المنقضى به وفيه نظر لان اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه بنفسه انما كان باعتبار استغنائه عن المؤثر كما
قالوه وهذا لا يتحقق فيما لا يمكن بقاؤه وعن الاعتراض على الثانى ان الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون
فيما لا خطر فى فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة فى فعله فلا بد وان يكون لغرض ظاهر راجح
على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار
فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم فى ذلك ومن فعله لا مع ظهورها فى نظره عد سفيها وتنفذ الودايع والارسال
الى الغايب من هذا القبيل فكان الاستصحاب ظاهرا فيه وعن الاول من الاعتراض على الثالث بزيادة افتقار التغير الى متجددات
موجبة للتغير بخلاف البقاء لامكان اتحاد علة المتجددات وعن الثانى بانه اليق ان كان موقوفا على شيء واحد والاخر على شيئين
ما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك
الامرين ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب
كان تحققه اندر وبالعكس مقابله لا يقال لعدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا فى الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او
غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ووقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين لما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد
المعين اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرنا وان كان الثانى فكذلك لترجح
بعدم الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر اليه لا يخلو من الثلاثة ويترجح ما ذكرناه بتقدير اخرين
منها واما كان لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على
تقدير واحد وقولهم البقاء وان كان اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو
اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده وقوله انما يلزم ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما
هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم يكن باقية بانفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب
وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن **البحث الثاني** في حكم استصحاب
الاجماع فى محل الخلاف اختلف الناس فيه فقال الاكثر انه ليس بحجة ومنهم الغزالى وقال الاخرون انه حجة ومثاله من قال المتيمم اذا راى
الماء فى خلال الصلوة مضى فى الصلوة لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع
الشمس وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعى فى مسئلة الخارج من
غير السبيلين انه اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع
على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل فى كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت
الطهارة فى محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم فى محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من
النص او القياس ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع فى محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول متى يفتقر الحكم
فى بقائه الى دليل اذا قيل انه يتنزل منزلة الجواهر او الاعراض ممنوع بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره فى مسئلة
الاستصحاب مسلم لكن لم قلتم بانه يتنزل منزلة الاعراض سلمنا تنزله منزلتها وانه لا بد من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المبقى فيما
ذكروه من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون
دليلا على الحكم الباقى بنفسه لكن دليل الدليل على الحكم لما تقدم فى مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان
متحققا على حالة وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن قال الغزالى المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليل فى المسئلة
بل قال انا ناف ولا دليل على النافى فسيأتى بيان وجوب الدليل على النافى وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ لانا نقول انما يستدام الحكم
الذى دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان
دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما

انعقد على دوام

انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود كان المخالف خارقا للاجماع
كما ان المخالف فى انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للاجماع كما ان المخالف فى انقطاع الصلوة
لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال
الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل
على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع
عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس
الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم تناول بصيغته
محل الخلاف فان قوله لا صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة
لكن اخصصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول
الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويدل عليه ما تقدم من عدم الانحصار فى النص والاجماع والقياس قال فان
قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم تكن المخالفة خارقة للاجماع لان
الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على
الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا
فبينوه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا فان قيل لم ينكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى
دليل فى نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما
جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم
بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخول الدار ولم يدل
العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضى بدوامها فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده
فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال اليس مامورا بالشروع فيقطع بدوام الاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام
معه اما مع الوجود فهو للنزاع لا يقال انه منهى عن ابطال العمل وفى استعمال الماء ابطال العمل لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب
مع ضعفه لان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا نسلم انه لا يثاب على فعله وان كان امرا اوجب عليه مثله فليس النهى عبارة
عن ما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به
اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضى فى هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود الماء
مشكوك فيه ثم نقول من يوجب الاستيناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين
قد يرفع بالشك فى بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس
ومن نسى صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تعم صوف الكفار فى مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قال تريدون ان تصدونا
عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل
النفى الاصلى الذى دل العقل عليه اذ الاصل فى فطرة الادمى ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون فى طلب
البرهان ومخطئون فى المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من غير برهان **البحث الثالث** ان النافى هل عليه دليل ام لا اختلف الناس فى ذلك
فذهب قوم الى انه لا دليل عليه وقال الاخرون لا بد له من دليل وهو قول السيد المرتضى وابى الحسين البصرى والغزالى وهو الحق وفصل
اخرون بين العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل فى العقليات دون الشرعيات لنا ان النافى مدع كالمثبت فان كان ما ادعاه نفى
علمه او نفى ظنه لم يطالب بدليل لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعوى عدم الالم والجوع
وان كان العلم بنفى امر فان كان ضروريا لم يطالب ببرهان لانه ان كان صادقا فى دعوى الضرورة فالضرورة لا يطالب بالدليل عليه وان لم
يكن صادقا لم يطالب بالدليل ايضا ويكفر الخصم فى انقطاعه حيث انه لا يمكن دعوى تحقيق الضرورة فى ذلك والنظر لا يدعيه وان ادعى
العلم بنفيه لا بالضرورة فلا بد له من طريق يفضى اليه لان حصول علم غير ضرورى من غير طريق يفضى اليه محال واذا وجب ان يكون عن طريق

ويجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الحكم مستاو في الطرفين فلا يجوز
الحكم باحدهما الا بمرجح هو الدليل ولا فرق بين طرفيه في ذلك بالضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على مدعي
الوحدانية وقدم الله تعالى مع ان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية وقد نبه تعالى
في قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي بالدليل لزم ان يدعي كل احد نفي النبوات ونفي الصانع
ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا او نقول لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن تغيير مقصوده الاثبات بالنفي فيقول
بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس بعاجز احتجوا بوجوه الاول لا دليل على منكر الدين لانه ناف وعلى من انكر نبوة من
لم يقم على دعواه دليل ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال الثاني الدليل على النفي متعذر كاقامة الدليل
على النفي متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة والجواب عن الاول من وجوه الاول نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا
ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ولا يجمع في
قياس غيره عليه لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا يمكن اقامة دليل على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمة عدد التواتر له
من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء اسباب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات وهو محال فكيف يكلف البرهان
على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي لا دليل عليه ايضا لان قول الشاهدين يحصل به الظن بجريان سبب اللزوم كاتلاف او
دين وخلاف الملحق اما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة لجواز البراءة باداء او ابراء فلا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة
وبراءتها الا بقوله تعالى او قول رسوله فلا ينبغي ان يطالب المدعي عليه بالدليل فان قول الشاهد صار دليلا بحكم الشرع وفيه نظر فانا
لا نشترط افادة العلم بل ما يحصل به الظن دليل اليمين وهو هنا ثابت وهو الشهادة مع الاستصحاب الثاني المدعى عليه علة
الضرورة عبادة دمته لو عجز الخلق كلهم عن معرفة ما النافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان اقر بانه
مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الا عدة فعند ذلك لا يطالب بالدليل كما اذا اخبر عما يجده من نفي الجوع والشبع
في كيستوي النفي والاثبات الثالث النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين مطلق المدعي عليه وهو البينة وهو ضعيف فان اليمين
يجوز ان يكون كاذبة فاي دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة لجواز ان يشهد بالزور فاستعماله من هذا الوجه
صحيح او يقال كما وجب على النافي في مجلس الحكم ان يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في الاحكام الرابع يدل على
عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان اليد تسقط دعوى المدعي شرعا فان اليد قد تكون من غصب او عارية فلا دلالة وعن
الثاني بمنع التعذر فان النزاع ان كان في العقليات امكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى المحال فيكون محالا كقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم تفسدا فيدل ذلك على نفي الشريك فيمكن اثباته بالقياس الشرطي او يقال المثبت لو ثبت ما ادعيته
لعلم بالضرورة وهو باطل الخلاف او بالدليل ولا دليل فهذا هو باطل لانتفائه بعد الفاني فانه يقال الوالي نفى لعلم الانتفاء ضرورة او استدلالا
وهما منتفيان وان كان الدليل الشرعي على النفي اما نص وارد من الشرع يدل على النفي او الاجماع من الامة او استصحاب النفي الاصلي مع عدم
الدليل المغير القاطع او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلف القائلون بالقياس
بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل **الخامس** في الاستحسان وفيه
مباحث الاول في ماهيته وهو استفعال ماخوذ من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستهجنا
عند غيره وليس للشارع فيه ذلك ولا يتحقق استحسان يختلف فيه وقد اختلف اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فقال بعضهم انه عبارة عن دليل
ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه وان عنى به ان المجتهد تردد فيه بين ان يكون دليلا
محققا او وهما فاسدا فممتنع التمسك به اجماعا وان تحقق انه دليل شرعي فلا خلاف في جواز التمسك به وان كان بعيدا وانما النزاع في تخصيصه
باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة الامكان التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال قوم انه عبارة عن العدول عن موجب
قياس الى قياس اقوى منه ويخرج من الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب او السنة او العادة اما الكتاب
فكما في قوله مالي صدقة فان القياس يقتضي لزوم التصدق له وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكوة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
ولم يعد سوى مال الزكوة واما السنة فكما ان لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله تم لمن

اكل ناسيا

اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله تم اكل ناسيا الله اطعمك وسقاك واما العادة فكالعدول
عن موجب الاجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام وقدر اللبث وتقدير الاجرة للعادة في ترك المضايقة في ذلك وقال
بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع حاصل ذلك الى تخصيص العلة وقال الكرخي الاستحسان
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى فيدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله
للدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم وقال ابو الحسين البصري
الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول فقال
عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى
ليس في حكم الطارئ على الاضعف فان كان طاريا فهو استحسان فان قلت قد قال محمد بن الحسن الشيباني في عدة مواضع من كتبه
تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا آية السجدة في آخر السورة فالقياس يقتضي الاجتزاء بالركوع والاستحسان يقتضي عدمه
بل يسجد لها ثم انه قال بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى بطل الحد قلنا ذلك المتروك
انما يسمى استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكن اتصل بالقياس شيء اخر صار المجموع اقوى من الاستحسان
كما في هذه المسئلة فانه قيل ان اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب وهذا الحد يقتضي كون الشريعة باسرها استحسانا
لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما يترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارئ
على الاول فيكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهو يقتضي المغايرة بينهما فالواجب
ان يلحق بالحد قيد اخر فيقال الترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه
وهو في حكم الطارئ على الاول **السادس** في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه
قال احمد بن حنبل وانكره الامامية والشافعي وباقي الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا الخلاف ليس راجعا الى اللفظ
لو وقع في اللفظ قال تعالى فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وغير ذلك وقال عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن وكذا وقع في الفاظ سائر المجتهدين قال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وقال استحسن ان يثبت الشفعة
الشفعة الى ثلثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك له شيء فان الخلاف ليس في اللفظ بل المعنى ولا يتحقق موضع الخلاف لان
من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه لا نزاع فيه لانه ان شك فيه فمردود اجماعا وان تحقق فمعمول به اجماعا
ومن قال هو العدول عن قياس الى قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال تخصيص قياس باقوى منه فلا نزاع معه ومن قال انه
العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى فلا نزاع معه واما من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول
الحمام وشرب الماء من السقاء فان استند الى جريانه في زمانه عم او زمان المجتهدين من الصحابة مع علمهم به وعدم الانكار
صانعه اجماعا والا فهو مردود لان الشرع هو الحاكم على العادة دون العكس وان تحقق استحسان مختلف فيه فليس بحجة على
ما اخترناه اذ لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به لانه يكون حكما في الدين بغير دليل اذ لا فرق بين تشريع الحكم وبين تشريع ما يدل عليه
ولم ينقل في نفس الامر احتجوا بانه تم اورد فيتبعون احسنه في معرض الثناء والمدح فيتبع احسن القول وامر بقوله واتبعوا
احسن ما انزل اليكم من ربكم باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة والا لما كان كذلك وبقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ولولا انه حجة لما كان عند الله حسنا واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والاجرة
والجواب ليس في الآيات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد ما هو حسن ولكنا ما ليس بدليل والدليل مخصوص في النص والاجماع
وغيرهما من الادلة المشهورة لا المتنازع وقوله ما راه المسلمون حسنا يريد به ما اجمعوا عليه والاجماع لابد له من دليل ودخول
الحمام شايع لجريانه في زمانه لا من حيث الاستحسان **السابع** في المصالح المرسلة قد عرفت فيما تقدم حقيقة المصلحة واقسامها
ويدونها وانقسامها باعتبار شهادة الشرع لها بالاعتبار وعدمه الى اقسام ثلثة الاول ما شهد الشرع باعتباره وهو المناسب
الذي تقدم بيانه الثاني ما شهد الشرع ببطلانه والغائه كقول العالم للملك المجامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق قال لو امرته بذلك لسهل عليه وهو باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الانسان

عجب بآية ثم اذا عرف ذلك من العلماء انقطعت ثقة الملوك بفتاويهم وارتفع عنهم من الانقياد الى فتاويهم وامتثال الاوامر الحقة
الثالث ما لم يشهد له نص بالاعتبار ولا الالغاء وهو المناسب المرسل وقد سبق ان المناسب اما ان يكون في محل الضرورة او
الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة والتتمة لا يجوز الحكم فيهما بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي
واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد كما اذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا
على دار المسلمين وقتلوا المسلمين كافة والترس ايضا ولو رمينا الترس قتلنا مسلما لم يذنب ولا عهد مثله في الشرع فيجوز ان يقال
قاتل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد ولعتبار هذه المصلحة لاشتمالها
على كونها ضرورية قطعية كلية اذا عرفت هذا فقد اختلف الناس في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية
وغيرهم على امتناع ذلك ونقل عن مالك القول به وانكر اصحابه ذلك عنه ولعل النقل مختص بما ذكره الغزالي لنا ان المصالح منها
ما ثبت اعتباره وعهد من الشارع الالتفات اليه ومنها ما ثبت الغاؤه وعهد من الشارع ابطاله وهذا القسم متردد بين الامرين
وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف انه من قبيل المعتبر دون الملغى
لا يقال ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير متصور لانا اجمعنا على ان ههنا مصالح معتبرة في نظر الشرع في
بعض الاحكام واي وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر فكان من قبيل الملائم الذي اثر جنسه في جنس
الحكم فتقولون بلا نقول كما انه من جنس المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره
لزم من كونه من جنس الملغى الغاؤه فيكون معتبرا ملغى بالنظر الى حكم واحد وهو محال فاذن لا بد من كونه معتبرا او ملغى بالنظر الى الحكم
واحد وهو محال فاذن لا بد من كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنا من الغائه فيما اذا لم يكن كذلك واحتج مالك بان كل حكم يفرض فاما ان
يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون
مشتملا عليهما معا وهذا على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكونا متساويين او تكون المصلحة راجحة او المفسدة فالاقسام ستة الاول ان يستلزم
مصلحة خالية عن المفسدة وهذا يجب في الحكمة ان يكون مشروعا لان المقصود من الشرائع رعاية المصالح الثاني ان يستلزم
مصلحة راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الثالث ان يتساويا وهذا يكون عبثا
فوجب ان لا يشرع الرابع ان يخلو عن الامرين وهو ايضا عبث فلا يكون مشروعا الخامس ان يكون مفسدة خالصة ويمتنع ان يكون
مشروعا قطعا السادس ان يكون المفسدة راجحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه
الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة كالمعلومة بالضرورة انها من دين الانبياء وهي المقصود من وضع الشرائع والكتاب
والسنة دالان على ان الامر كذلك تارة بالتصريح وتارة بموافقة الاحكام لما قلناه مفادها فالباب انا نجد بعض الوقائع داخلا
تحت قسم من هذه الاقسام ولا يوجد له في الشرع ما يشهد له بحسب جنسه القريب لكن لا بد وان يشهد الشرع بحسب جنسه البعيد
وهو كونه خالص مصلحة او مفسدة او غالب مصلحة او مفسدة فظهر انه لا يوجد مناسب الا وقد شهد الشرع ما يشهد لها
بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب او البعيد فيجب القطع بكونه حجة لانا اذا علمنا اعتبار المصلحة الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا
ان مصلحة هذا الحكم غالبة على مفسدته حصل الظن باعتبار هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله صلى الله عليه وآله انا اقضي بالظاهر ولان
ترجيح الراجح من مقتضيات العقول ولم يعم فلا يعتبر ولانه قد ثبت والتابعين كانوا لا يستدلون الا بكونه مصلحة على كونه مشروعا
ولان الصحابة لم يعتبروا الشرائط التي اعتبرها المتاخرون من الاصل والفرع والعلة بل كانوا يعتبرون المصالح لعلمهم بان القصد
من الشرائع رعاية مطلق المصلحة **الثامن** في شرع من قبلنا وفيه مباحث الاول في انه صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا قبل النبوة بشرع من قبله ام لا
اختلف الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك وقال انه لم يكن قبل النبوة متعبدا بشرع من تقدمه من الانبياء وهو اختيار ابي الحسين البصري
وجماعة ومنهم من جزم بانه كان متعبدا بشرع من تقدمه وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح وقال اخرون
بشرع ابراهيم وقال بعضهم بشرع موسى وقال اخرون بشرع عيسى وقال اخرون بما ثبت انه شرع واما الباقون من الاصوليين كالسيد
المرتضى والقاضي عبد الجبار والغزالي وغيرهم فانهم توقفوا في ذلك لان الوجوه محتملة الامرين وهو الاقوى لان العبادة بالشرائع تابعة لما
يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى انه لا مصلحة للنبي قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرائع

كانهم

كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا احتمل كل منهما ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب الوقف احتج المنكرون
بوجهين الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان
كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على ساير احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرعهم الثاني لو كان على ملة قوم
لافتخر به اولئك ولنسبوه الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لا يقال لو لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر لانا نقول المتفقان
في قومه ما كانوا على شرع احد فكانه لا على شرع البتة لا يكون مخالفا للعادة فلا يتوفر الدواعي على نقله اما كونه على شرع احد
لما كان مخالفا للعادة توفر الدواعي على نقله والاعتراض لا نسلم وجوب الرجوع لان المتواتر معلوم وغيره لا يفيد ونمنع وجوب
الاشتهار فان كثيرا من الاحكام التي كلفنا بها غير منقولة وجدت في زمانه وتعبد بها لم يشتهر كفصول الاذان فكيف حال الاخفى
واحتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه عامة فيكون داخلا فيها لعدم النسخ قبل نبوته الثاني انه قبل البعثة كان يصلي
ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي اللحم وياكله ويركب البهيمة ويجتنب الميتة والعقل غير دال على ذلك والاعتراض لا نسلم
عموم دعوة من تقدمه فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم سلمنا لكن تلك الدعوة لم تنقل اليه بالتواتر ولا بالاشتهار المفيد
للظن الغالب بل يكون الشرائع قد اندرست وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها وذلك متحقق في ذلك الزمان وهو الذي
من زمان الفترة وتكليف البهائم حسن في العقل لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف وغيره واكل اللحم المذكى حسن اذ لا مضرة
فيه على حيوان وفيه نفع للاكل والصلوة والحج والعمرة والطواف لا يدل على انه كان متعبدا بشرع لاحتمال ان يكون ذلك
بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملة عن الانبياء وان درس تفصيله ولو فعله من غير شرع لم يكن حراما على ان بعض علماء الامامية
ذهب الى انه كان متعبدا بما يلهمه الله تعالى اياه ومجاز ان يكون ذلك من هذا القبيل اذا ثبت هذا فانه صلى الله عليه وآله قبل البعثة لم يكن على ما
قومه عليه بل كان مستقبحا لاصنامهم معرضا عن ازلامهم ولا ياكل من ذبايحهم على النصب هذا هو مذهب الامامية لما
تقدم من وجوب العصمة قبل النبوة وبعدها **التاسع** في جواز تعبد النبي بشريعة من تقدمه اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلم
الكلام لكنا ذكرناه هنا لتوقف البحث الاتي عليه وهو ان النبي صلى الله عليه وآله بعد البعث هل كان متعبدا بشرع من تقدمه ام لا ابتناء
عليه اذ لو لم يجز تعبده بشرع من تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل ان ذلك لا يجوز الا بشرطين اما بان يندرس الاول فيجدده
الثاني او بان يزيد فيه ما لم يكن منها وهو مع جوازه لا يخلو عن احد هذين الشرطين والاقرب ممتنع فلا يجب النظر في معجزة
مدعي النطق بالمعجزات وهذا ليس بشيء لان بعثة النبي الثاني لا يكون عبثا لعلم الله تعالى انه يؤمن عندها وينتفع من لم
ينتفع بالاول ولو لم يكن الا كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة على امر واحد ولا يكون نسبته بعض
الادلة الى شيء واحد العبث ولا نسلم وجوب النظر في معجز كل نبي لان ذلك مختلف فان كان الخلاص من الضرر لم ينظر وجب والا
فلا **العاشر** في انه صلى الله عليه وآله بعد النبوة اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء الى انه لم يكن
متعبدا بشرع احد وهو مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في رواية وبعض
الشافعية انه صلى الله عليه وآله كان متعبدا بشرع من تقدمه بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها ثم اختلفوا فقال
قوم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاصل في ذلك ان القائل بانه كان متعبدا بشرع
من قبله ان اراد انه كان يوحى اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فهو معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا
خالف شرع من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو مسلم اجماعا لكن ذلك يقتضي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لما
فيه ايهام التبعية لغيره وهو لم يكن متبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعالى امره باخذ الاحكام من كتبهم والرجوع الى
احكام من تقدمه مما لم ينسخ فهو المتنازع والحق خلافه لوجوه الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث
الى ذلك الشرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم ينزل اليه الوحي فيه على نزول الوحي لكنه لم يرجع في ذلك الا الى ما يوحى اليه والا لاشتهر
ولانه نظر الى ورقة من التورية فغضب وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يدل
على انه لم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال لا يمنع الملازمة لاحتمال ان يكون غير متعبد في تلك الصورة بشرع من قبله لتوقف
فيها الحكم على الوحي او انه علم خلو شرعهم عن حكم تلك الواقعة فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة

بالتواتر لم يحتج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز قبولها لان اول الرواة كفار فلا يقبل قولهم
سلمنا الملازمة لكن متى ثبت رجوعه الى التورية في الرجم لما احتكم اليه اليهود لانا نقول لما لم يرجع في شيء من الوقايع اليهم علم انه
غير متعبد بشيء منها بشرع من قبله والعلم بخلو كتبهم عن تلك الوقايع لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير فكان يجب ان يقع منه
ذلك الطلب والبحث وكون الدليل متواترا لا يمنع من النظر فيه لجواز تعارضه وافتقاره في الدلالة على ما يدل عليه الى بحث
وتامل ونظر دقيق فلما لم يشتغل النبي صم بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية الدلالة على الاحكام علم انه غير متعبد بها والرجوع
الى التورية في الرجم لم يكن لاثبات الشرع بها لانها محرفة فتعبده كيف يرجع اليها ويعتمد على ما يشتمل عليه ولانه لو رجع اليها
في غير الرجم ولان من اخبره بوجوب الرجم في التورية لم يكن ممن يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها انما كان ليقرر عليهم ان ذلك
الحكم ثابت في شرعهم كما هو ثابت عنده صم وانهم انكروه كذبا وعنادا الثاني لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علماء الامصار
ان يرجعوا في الوقايع الى الشرع من قبله ضرورة ان التاسي به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال بم تحكم
قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صم قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب
الانبياء السابقين والنبي صم اقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب الله ورسوله ولو
كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد والراي
الا بعد البحث عنها والياس من معرفتها لا يقال انه صم صوبه على حكمه بالاجتهاد وان لم يعدم من الكتاب والتورية كتاب ولانه
لم يذكر التورية لان في القران ايات يدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لاشتمال القران على الرجوع اليه لانا نقول
الكتاب انما يفهم منه القران خاصة ولا يحمل على غيره الا بدليل ولان معاذا لم يعرف منه تعلم التورية والانجيل والعادة يقتضي
بمن لا يعرف غيره كما فهم منه تعلم القران واشتمال القران على ايات تدل على الرجوع اليها سياتي سلمنا لكن ذلك لا يكون في الاسقاط
وترك الذكر كالسنة والقياس الرابع لو كانت كتب الانبياء حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كما في القران والاخبار ولرجعوا
اليها عند اختلافهم في الوقايع التي اختلفوا فيها كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وحد الشرب وبيع ام الولد وحد الشرب
والنبا في غير النسبة ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي والمقابلة بالختانين وغير ذلك ولما لم ينقل عن احد منهم مع كثرة الوقايع
المختلف فيها وطول اعمارهم مراجعة التورية وغيرها من كتب الانبياء خصوصا وقد اسلم من احبارهم من يقوم الحجة بقوله كعبد الله
بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد الياس من الكتاب وكيف يحصل الياس قبل العلم الخامس لو كان متعبدا
بشرع من تقدمه في الكل او في البعض لنسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول وكل الشرع اليه على التقدير الثاني كما لا ينسب
شرعه صم الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع لا يقال ما ينسب اليه مما كان متعبدا به من الشرايع انه من شرعه
بطريق التجوز لكونه معلوما له وان واسطته وان لم يكن هو الشارع له لانا نقول انه ترك الظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير
دليل فلا يسمع السادس اجماع المسلمين على ان شريعة النبي صم ناسخة لشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها
ومخبرا عنها لا ناسخا لها ولا لشرعها وهو محال لا يقال نحن نقول بذلك وانما كان من شريعته مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ
له وما لم يكن من شريعته بل كان متعبدا فيه بشرع من تقدمه فلا ولهذا لا يوصف شريعته بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا قبله
كوجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا والسرقة والقتل وغيرها مما اتفق فيه الملل لانا نقول اطلاق الامة بان شرع النبي صم ناسخ للشرايع
السالفة يمنع من ان يرفع احكامها او بعضها متعبد بها فلما لم يثبت رفعه من تلك الاحكام بشرعه لا يكون ناسخا له فينتفي المفهوم
الاخر وهو عدم تعبده به فيلزم من مخالفة دلالة الدليل على احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الاخر احتج المثبتون بوجوه الاول
قوله تعالى فبهداهم اقتده امره باقتداء هدى الصالحين ومنهم من هداهم فوجب عليه اتباعه الثاني قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا
الى نوح وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح الثالث قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة
ابرهيم حنيفا امره باتباع ملة ابرهيم عم والامر للوجوب الرابع قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون و
النبي صم من جملة النبيين فيجب عليه الحكم بها الخامس روي ان النبي صم راجع التورية في رجم اليهود وروي عنه صم انه طلب منه
القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله تعالى

والسن بالسن

والسن بالسن وروي عنه صم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري
وهو خطاب مع موسى عم والجواب عن الاول انه تعالى امره بان يقتدي بهدى بمصالح الخلق والهدى الذي اتفقوا عليه
هو الاصول دون الاحكام الفرعية التي وقع النسخ فيها سلمنا لكن الاتباع انما كان بوحي اليه وامر مجدد لا انه بطريق
عموم خطابهم له صم وعن الثاني انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى به وقوله شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا المراد به الدين اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا لم ينقل عنه صم البحث عن شريعة نوح عم وذلك مع التعبد
بها في حقه ممتنع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما
كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ العباد وعن الثالث الملة تحمل على الاصول دون الفروع
لانه يقال الملة الشافعي وابي حنيفة واحدة وان اختلفا في الفروع لقوله بعد هذه الاية وما كان من المشركين ولان شريعة
ابرهيم عم قد اندرست ولقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعية
لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها وهو محال وعن الرابع ان قوله يحكم بها النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره فان جميع
النبيين لم يحكموا بجميع ما في التورية بالضرورة فوجب التخصيص اما في الانبياء بان يكون بعض النبيين حكم بجميع ما فيها
وهو غير نافع لهم او فيما اشتملت عليه بان يكون جميع الانبياء حكموا ببعض ما فيها ونحن نقول بموجبه فان نبينا صم حكم بما
اشتملت عليه من معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية الخلق وغير ذلك من القصص غير الاحكام الفرعية على
ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر وذلك لا يدل على وجوب اتباعها وعن الخامس بمنع رجوعه في الرجم الى التورية
ليعرفهم مساواة الشرعين على ما تقدم ويمنع خلو كتابنا من وجوب القصاص في السن ويدل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولم يذكر الخطاب مع موسى عم لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان بل اوجب
ذلك بوحي جديد ونبه على ان امته مامورة بذلك كما ان موسى عم مامور **الفصل السادس** في مذهب الصحابي وفيه مباحث **الاول** في
انه ليس بحجة اتفق الناس كافة على ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان
او غيره حاكما كان او مفتيا الا الامامية فان قول الامام عندهم حجة لانهم يشترطون فيه العصمة واختلف الاصوليون في كونه حجة
على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهب الامامية والاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة مطلقا وذهب مالك بن انس وابو بكر الرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في القول
الاخر واحمد في الرواية الاخرى الى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وقال قوم ان
الحجة في قول ابي بكر وعمر لا في غيرهما والحق الاول لنا وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو ينافي جواز التقليد وفيه
نظر فان المجاوزة من الدليل الى المدلول اعتبار وكما يتناول النص والاجماع وغيرهما من الادلة كذا يتناول قول الصحابي لانه اذا كان
حجة واستدل به على الحكم كان اعتبارا الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف الى
الله والرسول فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض بمنع دلالة الامر على الوجوب سلمنا لكنه انما كان الرد
واجبا ان يكون الحكم المختلف فيه مبينا في الكتاب والسنة اما على تقدير عدم كونه مبينا فيهما فلا ونحن انما نقول باتباع مذهب
الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب وفيه نظر لما تقدم من ان الامر للوجوب والامر بالرد في المختلف
الى الله ورسوله يتضمن تكليفه بالاطلاق فوجب اشتمال الكتاب والسنة على كل مختلف فيه من الاحكام وظاهر اشتمالها عليه فان العمومات
وغيرها من قضايا العقل كالبرائة الاصلية والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام ومذهب الصحابي ان كان دليلا وجب البحث
فيه والنظر في كيفية دلالته فتحصل معارضة الكتاب والسنة كما في الكتاب والسنة فلا يكون دلالته مشروطة بعدمهما كغيره
من انواع الادلة الثالث اجماع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة ولم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل ربما
رجعا اليه كقضايا كثيرة رجع عمر فيها عن رايه واجتهاده ومذهبه الى قول علي عم وغيره من الصحابة ولم ينكر ابو بكر على
عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفة كل منهما صاحبه ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك لانه كان يجب على كل واحد منهما اتباع
الاخر وفيه نظر لا اعتراض فان الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين لا مجتهدي الصحابة

يكن الاجماع دليلا على محل النزاع وفيه نظر فان الاجماع على عدم وجوب تقليد الصحابي مثلا لا يستلزم عدمه في حق التابعي ان علم
التقليد العلم والزهد ولو منع وجود هذا في التابعي وجب وجود المعلول لوجود علته الرابع الصحابي من اهل الاجتهاد والخطأ
ممكن فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعين اعترض بانه لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على
صحابي مثله وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال
عم خير القرون القرن الذي انا فيه وفيه نظر لما تقدم من الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول ولا نسلم ان في التابعين من هو
افضل كثير من الصحابة في العلم والزهد فلا يحسن القول بوجوب تقليده الخامس الصحابة اختلفت في مسائل كثيرة وذهب
كل واحد منهم الى خلاف مذهب الآخر كما في مسائل الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام وغيرهما فلو كان مذهب الصحابي حجة
على غيره من التابعين لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ولم يكن اتباع احدهم اولى من الآخر اعترض بان اختلاف مذاهب
الصحابة لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها كاخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بالواحد منها متوقفا على
الترجيح ومع التوقف ومع الترجيح فالواجب التوقف او التخيير وفيه نظر لان كون كل واحد منها حجة يستلزم عدم كونه حجة لان كل واحد
منهم يعتقد حقية ما ذهب اليه وبطلان ما ذهب اليه الآخر وهذا يصلح ان يكون دليلا على بطلانه والفرق ظاهر بين اقوال الصحابة والاخبار
والنصوص التي يمكن الجمع بينها السادس قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطأ فلا يجب ذلك من تقديمه على القياس
كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما تقدم من الفرق بينهما وفيه
نظر فان خبر الواحد قدم على القياس لجواز ان يكون اصل القياس خبرا ولما امتنع ترجيح الفرع على الاصل امتنع تقديم القياس على الخبر
مثله مذهب الصحابي وقد تقدم عدم الفرق بين التابعي والصحابي بل قد يوجد في التابعين من هو افضل من بعض الصحابة
السابع التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول اعترض بان اتباع مذهب الصحابي
انما يكون تقليدا له لو لم يكن حجة متبعة وهو محل النزاع وصحح عليه الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها ومذهب الغير
من اهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وهو غير جائز وفيه نظر فان معنى التقليد
ليس الا العمل بقول الغير من غير حجة ولو كان قول الصحابي حجة لكان باعتبار الزهد والعلم واذا وجد في غيره تساويا فلم يكن قوله
غير حجة كما قاله واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وهو خطاب مع الصحابة
والمعروف واجب القبول الثاني قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك
يقتضي ان يكون قوله حجة الثالث قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الرابع اجمعوا على ان عبد الرحمن ولى عليا
الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فامتنع وولى عثمان فقبل ولم ينكر احد ذلك على عثمان فكان ذلك مجمعا عليه من الصحابة فكان
اجماعا الخامس قوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واشار بذلك الى الخلفاء الاربعة وقوله عليكم بالنجا
وهو عام السادس الصحابي اذا قال ما يخالف القياس فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والآحاد فوافق الذين يجود التشهد وهو حجة التاسع
قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عم الثامن مذهب الصحابي اما ان يكون
عن نقل او اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي راجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة
التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من احوال النبي عم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال
العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له والجواب عن الاول المراد الامام المعصوم على ما تقدم سلمنا لكن لا يجوز ارادة او
كل واحد لوقوع الخلاف بينهم فيكون متخالفا واتقاء احدهم فلا يكون معروفا بالمراد مجموع الامة والاختصاص لذلك بالصحابة
كما تقدم في الاجماع وعن الثاني بانه خطاب مشافهة فيكون راجعا الى العوام ويؤيده قوله اقتديتم ولانه وان كان عاما في اشخاص
الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى فيه ومع ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي عم
وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه وفيه نظر فان الاقتداء لا يفهم منه الرواية وعن الثالث لو سلمنا صحة نقله قلنا يوجب
فانه يعين الاقتداء بهما في تجويزهما الغير فيما خالفهما بموجب الاجتهاد وايضا فلو اختلفا كاختلافهما في التسوية في العطاء فا
يتبع وعن الرابع ان قبول عثمان معارض برد علي ويمنع الاجماع وعدم الانكار سلمنا لكن ترك الانكار لانهم حملوا الاقتداء على

المتابعة في السيرة

المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب لدلالة الاجماع على ان مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابة
والمجتهدين وعن الخامس ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول ما يفعله الانسان
مرة واحدة وايضا لو سلمنا عموم السنة فانا نقول بموجبه لانه حث على ملازمة مجموع السنتين او نقول انه معروض
على ملازمة سنة الخلفاء فيجب ان يتناول ما اختلفوا فيه والا لزم التناقض والترجيح من غير مرجح فوجب ان يتناول ما اتفقوا
عليه وهو مسلم لا نعتبر فيه احدهم وفي حجة وعن السادس انه ربما عمل بما يظنه دليلا وليس في نفس الامر كذلك نعم لو
تعارض قياسان وقال الصحابي بما يوافق احدهما امكن الترجيح بقول الصحابي لا لجعله حجة فلا ايضا فينتقض بقول التابعي مع
انه ليس حجة وعن السابع ان قلنا ان قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر يكون اجماعا فالحجة في الاجماع لا في مذهب
الصحابي وهو غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان لم يكن اجماعا فالحجة فيه ممنوع ثم انه ينتقض بما ذكرتم من مذهب التابعي فانه
اذا انتشر في عصره ولم يوجد له منكر كان حجة ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره اجماعا وعن الثامن لا نسلم ان مستنده
النقل لو كان معه نقل لابداه ونقله لانه من العلوم النافعة والظاهر من حال الصحابة نشر العلم واقوال الرسول عم فلم يبق الا ان
يكون عن راي واجتهاد وح لا يبقى حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز ان يكون خطؤه غيره في الاجتهاد والصحبة وان ساوى
غيره لكن رتبة الاجتهاد لعلي ولهذا قال عم رب حامل فقه الى من هو افقه منه **الثاني** في تقليد الصحابي الحق انه لا يجوز
للعالم تقليد الصحابي في الفروع وهو احد قولي الشافعي لان المانع من تقليد العالم لغيره آت في حق الصحابي وغيره من غير
فرق وسيأتي لا يقال كيف لا يقع الفرق بين الصحابة وغيرهم وقد اثنى الله تعالى ورسوله عم عليهم حيث قال لقد رضي الله عن المؤمنين
وقال السابقون الاولون وقال عم خير القرون قرني لانا نقول الثناء يوجب حسن الاعتقاد فيهم وان يظن بهم خيرا ولا يوجب تقليدهم
لورود الثناء في حق احاد الصحابة مع اجماع الصحابة على جواز مخالفته وللشافعي قولان قديم انه يجوز تقليد الصحابي وقوله
اذا انتشر ولم يخالفه احد وله ثالث انه يقلد وان لم ينتشر وقد فرع الشافعية على القول القديم للشافعي فروعا سبعة الاول
قال الشافعي في كتاب اختلاف الاحاديث روي عن علي انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات فلو ثبت ذلك
عن علي لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا الثاني قال في موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف
فهو حجة وضعفه الغزالي لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين الانتشار وعدمه وقد تمسك الغزالي بمثل هذا الاجماع في
القطع على ان خبر الواحد حجة وهو تناقض الثالث قال الشافعي اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى وان اختلف الاربعة
فقول ابي بكر وعمر اولى الرابع قال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه يقوي اجتهاده ويبعده عن
التقصير الخامس ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد وقال اخرى الفتوى
اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة السادس هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي الحق جوازه لانه في محل الاجتهاد
فربما يغلب على ظنه ان الصحابي في احد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه السابع اذا حمل
الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم يقل علمت ذلك من مقصد الرسول عم بقرينة شاهدة لم
يكن ترجيحا **الفصل السابع** في باقي ادلة شرعية اختلف فيها المجتهدون وفيه مباحث **الاول** في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم هذا
البحث على الاستقصاء ونحن الان نبحث بان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع خلافا لبعضهم لنفي هذين الاصلين
في الشرع اما الاول فيدل عليه وجوه الاول قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والاعتراض
من وجوه الاول يمنع اللام الاختصاص بجهة الانتفاع لقوله تعالى وان اسأتم فلها ولله ما في السموات والارض وليس المراد منهما
الاختصاص النافع ولان اللام عند النحاة للتمليك وهو غير ما قلتم الثاني سلمنا ذلك لكن يفيد مسمى الانتفاع او كل الانتفاعات الاول
مسلم والثاني ممنوع ويكفي في العمل بالمسمى حصول فرد من افراد الانتفاعات مثل الاستدلال به على الصانع ثم الثالث سلمنا عموم الانتفاع
لكن بالخلائق لم يحصل اللام عليه ويمنع ان المخلوق كذلك الرابع سلمنا افادة الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد مال واحد لان هذا
مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد الخامس سلمنا افادته العموم لكن في للظرفية فيدل على اباحة ما في داخل الارض
كالرمان والمعادن فلم قلتم ان ما على الارض كذلك السادس سلمنا اباحة كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله تعالى خلق يشعر

بانتحال ما خلقتها انما خلقتها للنافع قلتم انه في الدوام كذلك لانها لا الاصل الثابت المتبقية لانا نقول هذا ايضا يحتمل الدوام لكن كونه
مباحا صفة ولا بقاء للصفات التابع سلمنا الاباحة للجل حدوثها وعقيبه لكن للموجودين وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب
مشافهة فيختص بالحاضرين الثامن سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله لله ما في السموات والارض ينافيه والجواب
عن الاول الدليل على ان اللام لعموم المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وقوله ثم النطفة الاولى لك والثانية عليك وقوله له غنمه وعليه
غرمه وقيل هذا الكلام لك وهذا عليك اقصى ما في الباب انها جاءت في ساير المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة
في اختصاص المنافع امكن جعله مجازا في مسمى الاختصاص لانه جزء فيكون لازما فيصح التجوز باللفظ فاذا انتفى اللزوم انتفى
حسن التجوز وقول النحويين لم يرد به حقيقة الملك والا لبطل قولهم الجل للفرس بل اراد الاختصاص النافع وعن الثاني
انه لا يمكن حمل الاية على هذا النفع لحصوله لكل مكلف من نفسه اذ يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع تعم واذا حصل
هذا النفع من نفسه امتنع تحصيله هذا الجنس من النفع من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل وكان قليلا جدا وعن الثالث
ان الخلق هو المخلوق لقوله تعم هذا خلق الله اي مخلوقه وتقدير المغاير لا نفع للمكلف في صفته تعم فيكون المراد من الخلق المخلوق
وعن الرابع بمنع انه مقابلة الجمع بالجمع بل جار مجرى تمليكه دارا واحدة لشخصين وهو يقتضي تعلق كل منهما لا بجزء معين بل بجميع
الاجزاء وعن الخامس بمنع الاختصاص بما في باطن الارض لقوله تعم اني جاعل في الارض خليفة وعن السادس الاصل بقاء كل ثابت
[illegible] وقوله الاختصاص عرض فلا يقبل الدوام قلنا حكم الله تعم صفة وهي واجبة الدوام وفيه نظر فان النسخ يرد على الاباحة و
وغيرها من الاحكام على ما تقدم وهو يبطل التعليل وعن السابع حكمه تعم على الحاضرين يستلزم حكمه على من سواهم لقوله عليه السلام حكمي
عليهم به يستلزم حكمه علينا به لقوله تعم حكمي على الكل وعن الثامن التعارض انما يثبت لو كان الاختصاص في الموضعين بمعنى
واحد وهو محال لانه في حقنا الاختصاص النافع وهو ممتنع في حقه تعم بل بجهة الايجاد والخلق فلا تعارض الثاني قوله تعم قل
من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكار على من حرم الزينة وطيب الرزق فلا يكون حراما فيمتنع ثبوت
الحرمة في فرد من افراد الزينة لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبت الحرمة في فرد من افراد الزينة لثبت الحرمة في زينة الله وهو خلاف
الاصل واذا انتفت الحرمة ثبتت [illegible] الطيب الحلال والا لزم التكرير فيجب تفسيره بما يستطاب طبعا فهو يقتضي حل المنافع باسرها وفيه نظر
فان الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والطبايع ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية لاضطرابه
فليس المراد الا [illegible] ولا تكليف الرابع انه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا لان المالك هو الله تعم والضرر عليه
ممتنع [illegible] وقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم [illegible] على كونه مانعا فيبقى على الاصل
وعلى المنتفع ظاهرا فيكون [illegible] كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بجدار الغير لا يقال هذا يقتضي القول باباحة جميع المحرمات
لا انتفاع [illegible] ولا ضرر فيه على المالك ويستلزم سقوط التكاليف باسرها وهو باطل قطعا والقياس على الاستضاءة والاستظلال
باطل لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال قبح المنع منه والله تعم لو منع من الانتفاع لم يقبح لانا نقول [illegible]
المحرمات [illegible] ولا ضرر على المنتفع ظاهرا [illegible] والعقاب [illegible] ثابت اما على قول المعتزلة [illegible]
الفعل [illegible] لاجل حصول النهي [illegible]
على الضرر [illegible] وفيه نظر [illegible] الاشاعرة [illegible] والقياس على الاستضاءة لا يتم
مساواة الفرع الاصل من كل الوجوه بل المساواة من الوجه المقصود الخامس خلق الاعيان لا لحكمة باطل لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا يليق بالحكيم وان كان لحكمة فاما
عود النفع اليه وهو محال لاستحالة النفع عليه او الينا وهو المطلوب وهذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان
كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول ايما كان فاذا منعه فانما يمنع لانه [illegible] صرف المحتاج فاذا [illegible] ان الله
تعم [illegible] الانتفاعات علمنا انه تعم انما [illegible] الاضرار حالا او مستقبلا [illegible] على خلاف الاصل
فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وقال فخر الدين الرازي وعندي [illegible] الاصل في المضار الحرمة
وهو اصالة التحريم [illegible] ويستدعي بيان امرين الاول تحقيق ماهية الضرر الثاني الدليل على تحريمه اما الاول فقالوا انه الم القلب

من الضرر وتفويت

لان الضرر وتفويت منفعة الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلابد من معنى مشترك فيه فيكون حقيقة فيه [illegible]
بان الم القلب ان عنيت به الغم فالحد منقوض بالاول لان من اتلف ثوب غيره او ملكه والمالك غافل فانه قد اضر به مع انتفاء الالم
والحزن وان عنيت شيئا اخر فبينه [illegible] الاستخفاف [illegible] الم القلب فلا بد من معنى مشترك [illegible] مواضع الاستعمال
فلم قلتم انه لا مشترك الا الم القلب بل هنا امر اخر وهو تفويت النفع [illegible] لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة
فوجب ان يكون الضرر ازالتها فلا يكون حقيقة فيما قلتم [illegible] الاشتراك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الضرر الم القلب لكنه معارض
بالمتلف [illegible] المالك فان الضرر موجود والالم مفقود [illegible] لاستلزام الم القلب [illegible] ولقوله تعم قل اتعبدون من دون الله
ما لا ينفعكم ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا تضرهم مع انها توجب [illegible] يوم القيمة لانهم يعاقبون بذلك فثبت ان الضرر غير الم
القلب اجيب بان القلب اذا حصل له غم وحزن [illegible] وانحصار القلب [illegible] القلب في نفسه وانحصار القلب
في نفسه وانحصار القلب في نفسه [illegible] الم القلب [illegible] الحالة الحاصلة عند الانحصار
فظهر ان الم القلب مغاير للغم [illegible] العاقل [illegible]
[illegible] يحصل الضرر [illegible] اسم المسبب على السبب مجازا [illegible] قلنا انه كان معدوما والاصل
بقاؤه على العدم وقوله تفويت النفع مشترك قلنا [illegible] يجعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البايع يفوت الانتفاع
بالعين مع انتفاء الضرر [illegible] بالعوض [illegible] فانتفى الضرر [illegible] المنافع [illegible]
مطلق المالية وقوله الضرر مقابلة النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليه والضرر
عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه [illegible] الاصنام [illegible] واما الثاني فلقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام
ولقوله تعم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرها من الادلة **الثاني**
في الاستقراء وهو ماخوذ من قصد القرى [illegible] والمراد به اثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته فان تم الاستقراء فهو دليل
صحيح وان لم يتم فهو الاستقراء [illegible] الجزئيات [illegible] وقول من استدل على ان
الوتر ليس بواجب بانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة [illegible] استقرائية فانا
لما رأينا القضاء والاداء وساير اصناف الواجبات لا تؤدى على الراحلة حكمنا على كل واجب بانه لا يؤدى على الراحلة وهو غير مفيد
لليقين لاحتمال ان يكون الوتر واجبا [illegible] الواجبات [illegible] ثبت عدم وجوبه
وليس ذلك من باب الاستقراء [illegible]
[illegible] الحكم النوع الاخر [illegible] الظن [illegible]
اقتضى بالظاهر **الثالث** في الاخف ذهب قوم الى انه يجب على المكلف الاخذ باخف القولين لوجوه الاول قوله تعم يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر الثاني قوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج الثالث قوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام الرابع قوله بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة وهو ينافي الشاق الثقيل الخامس انه تعم غني كريم والعبد محتاج فقير واذا تعارضا كان الحمل على
جانب الغني الكريم اولى من جانب المحتاج السادس الاخذ بالاخف اخذ بالاقل وهو اخذ بالاجماع فيكون اولى من الاثقل المختلف فيه
هذا اذا كان الاخف جزءا من الاثقل كالثلث بالنصف والكل اما اذا لم يكن جزءا [illegible] وقال اخرون يجب الاخذ بالاثقل لقوله
[illegible] الحق ثقيل مر والباطل خفيف [illegible] وهو ضعيف فان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا يلزم من كل حق ثقيل صدق كل ثقيل حق ولا
من قولنا الباطل خفيف صدق كل خفيف باطل وهنا طريقة اخرى وهي المسماة بالاحتياط وهي اما الاخذ باكثر ما قيل او باثقل [illegible]
البراءة **الرابع** في الاخذ بالاقل ذهب الشافعي الى انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكى اختلاف الناس في
دية اليهودي فمنهم من قال [illegible] المسلم ومنهم من قال هي النصف [illegible] الثلث وعند الامامية ثمانمائة درهم وبنى على
الاجماع واصالة البراءة اما الاجماع فلان القائل بوجوب الاكثر قائل بوجوب الاقل قطعا فيكون وجوب الاقل مجمعا عليه واما البراءة
الاصلية فلانها تدل على عدم وجوب شيء اصلا ترك العمل بها في الاقل لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الحكم كما كان وينبغي ان [illegible]
الحكم باقل ما قيل عدم [illegible] من الدلالة السمعية فانه لو وجد شيء كان ذلك الحكم لاجله لا للرجوع الى اقل ما قيل ولاجل [illegible]

في عدد الجمعة لم يأخذ الشافعي فيه بالاقل وهو الثلاثة لو وجد نص في الزايد فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذا في
غسل الاناء من الولوغ قيل سبعة وقيل ثلثة والشافعي اخذ بالاول لانه نقل فيه شيئا لا يقال بل يجب الاخذ بالاكثر لانه قد ثبت يقينا في
الذمة واختلفت الامة في الكمية فقيل الكل وقيل النصف وقيل الثلث وقيل ثمانمائة درهم فاذا لم يحصل مع واحد من هذه
معينة تناقضت فلا يحصل يقين البراءة الا بعد اداء الجميع فيجب لتحصيل يقين الخروج عن العهدة لانا نقول لما كان الاصل
البراءة امتنع الحكم بشغل الذمة الا بدليل سمعي فاذا لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت الشغل
الذمة الا به لا يقال سلمنا عدم دليل سوى الاجماع لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت حق زايد من الاقل ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الخروج عن العهدة الا باداء الاكثر لانا نقول لما لم يوجد سوى الاجماع والاجماع دل على الاقل خاصة فان اثبات الزايد بغير دليل
وهو تكليف ما لا يطاق ولانه تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية مع عدم وجدان دليل سمعي وحيث لم يوجد دليل سمعي على الزيادة
علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة فيحصل القطع بعدم وجوب الزايد الخامس في الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود
هذه طريقة تعول عليها بعض الفقهاء وتقريره ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل وهو اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من
هذه الثلثة فلا يكون الحكم ثابتا اما وجوب الدليل فلان الله تعالى لو امرنا بشيء ولم ينصب عليه دليلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق
واما انحصار الدليل فلوجوه الاول قصة معاذ فانها دلت على انحصار الدليل في الكتاب والسنة والاجتهاد دون الاجماع
لدليل منفصل مبني على الثاني على الاصل الثاني ولان الاحكام كانت معدومة اولا والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان فهو
يقتضي عدم كل دليل تركه العمل به في النص والاجماع والقياس فيبقى ما عدا الثلثة على الاصل الثالث وجود دليل غير الثلثة من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها للعلم القطعي بان ما يرجع اليه في الفرع نفيا واثباتا في كل زمان من الامور العظام فلو
كان موجودا لاشتهر ولو كان كذلك لكان معروفا فلما لم يوجد بعد البحث والتامل علمنا عدمه واما عدم الثلثة فلان النص
لو وجد لعرفه المجتهدون ظاهرا ولو عرفوه لما حكموا بخلافه ولانا اجتهدنا في الطلب فلم نجد النص وهو عذر في حق المجتهد
اجماعا فيكون عذرا في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا بيان ما لاجله قال بالحكم والاجماع منتف لان المسألة خلافية ولا
اجماع مع الخلاف والقياس لا بد له من اصل هو الصورة الفلانية وفارق كذا موجود معه لا يمكن القياس اقصى ما في الباب انه
يجوز القياس على اخرى فنقول لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهو عذر للمجتهد وكذا للمناظر
ولان عدم ساير الاصول سابق فيجب الاستمرار عملا بالاستصحاب وهذه الدلالة انما تتم بمقدمتين احديهما ان عدم الوجدان
بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيتهما ان الامر المتحقق كان معدوما فيحصل ظن البقاء على العدم ولو صحت هاتان المقدمتان
لاستغنى المستدل فانه يقال في اول المسألة لا بد للحكم الشرعي من دليل ولم يوجد لاني اجتهدت في الطلب فلم اظفر به وهو يدل على
العدم او يقال لم يوجد دليل لان الادلة كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا حصل ظن عدم
الدليل فيتولد من القطع بانه لو وجد الحكم لوجد دليله ومن ظن عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب واذا كفت المقدمتان
كان ايرادهما على هذا الوجه اولى اذ كل مقدمة يتوقف الدليل عليها لو كفت في الانتاج كان الاستدلال بها ابتداء اولى والاعتراض من وجوه
الاول حصر الادلة في النص والاجماع والقياس وهو غير تام لانك ذكرتها دليلا عليها وليست احدها فيلزم اما ان لا يكون هذا
دليلا في المسألة ليتم الحصر او يبطل الحصر ليتم كونه دليلا لا يقال نحن قلنا دليل الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس ومدلول دليلنا
انتفاء الصحة وقد كان حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكفي فيه اخبار العقل امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون شرعيا ولانا لا ننفي
الصحة الا بالاجماع لانعقاده على نفي الحكم عند عدم هذه الاشياء فيكون الدليل هو الاجماع لانا نقول لما ثبت انتفاء الصحة لزم ثبوت
البطلان لامتناع القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة دلالته على انتفاء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي في
الحدود والاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتداء بل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان
عدم هذه الثلثة دليل عدم الحكم وعدم الثلثة مغاير لها فيعود الكلام الثاني الحجة عدم دليل الثبوت ودليل العدم ان جعلت عدم
دليل العدم ودليل الثبوت لم يلزم انتفاء الوجود الا بجامعه عدم دليل العدم وعدم العدم وجود فلا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود
دليل العدم لكن لو حكمت دليل العدم استغنيت عما ذكرت من الدليل ولا يعدم دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم وجود فيلزم

ودليل العدم

دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل دليل الحق على الوجود غير الثلثة فيبطل الحصر وان لم يجعل عدم دليل الثبوت دليل العدم
ناقضت لتساوي نسبة دليل الثبوت الى الثبوت ونسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الثبوت عدم الثبوت
لزم من عدم دليل العدم عدم العدم الثالث اقتصرت في نفي النص على عدم الوجدان فان صح هذا وجب الاكتفاء به في نفي
القياس لحصوله فيه وايضا يلزم عجز المعول عليه في هذا المقام لا يقال انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقد
قياسا دليلا وليس في النصوص ما نعتقده دليلا الا انا نقول لا يعتقد بعض الائمة كونه حجة لكن اعتقد كون بعض
النصوص حجة له فكان يجب التعرض للامرين الرابع لم قلت يتعذر القياس مع وجود الفرق فان الفرق انما يقدح لو
لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين اما مع جوازه فلا لاحتمال كون الحكم في الاصل معللا بالوصف المشترك وبالفارق معا
الخامس يرد سؤال القلب هنا في هذا النظم فان المستدل لو قال لم يوجد نص ولا اجماع ولا قياس على صحة بيع الغايب فوجب
انتفاء صحته قيل له تحريم اخذ المبيع من البايع بعد العقد على المشتري وتحريم اخذ الثمن من المشتري على البايع حكم شرعي لا
يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد فلا يثبت والجواب عن الاول ان هذه الدلالة انما تتم مع التمسك بان الاصل في كل ثابت
بقاؤه على ما كان وانه لا يجوز العدول عنه الا بدليل يوجب العدول وذلك الدليل احد الثلثة وح يسقط السؤال لانا نقول
في مسألة بيع الغايب المبيع قبل العقد ملك البايع والاصل البقاء الا انا تركنا الاستدلال بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع
او قياس يدل على خلافه ولم يوجد احدها فلم يوجد ما يقتضي العدول عن التمسك بالاصل فيجب الحكم ببقائه على ما كان وعن الثاني
الكلام انا ادعينا الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي استصحبه من هذا الدليل ليس من باب
تغير الحكم بل من باب ابقاء ما كان على ما كان فلا يكون ادعاء الحصر في تلك الصور قادحا في صحة هذه الدلالة واذا عرفت هذا
فالصحيح في العبارة ان يقال الحكم الشرعي ابقاء ما كان على ما كان الا اذا وجدت دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة فوجب ابقاؤه
على ما كان لا يقال الاستصحاب كان فلا حاجة الى التطويل لانا نقول المناظر تلو المجتهد ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب
حكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المغيرة فاذا لم يجد حكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز فاذا كان
المجتهد كذلك فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان وجه الاجتهاد وعن الثاني ان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى من
الاستدلال بعدم النافي على وجوده اما اولا فلانا لو استدللنا بعدم النافي على الوجود لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا
فلانا نستدل بعدم ظهور المعجز على يد الانسان على انه ليس بنبي ولا يستدل بعدم ما يدل على انه ليس بنبي على كونه نبيا واما
ثالثا فانه لا يقال لانا لا نعلم نهيا عن الشرع ونعلم ماله فكونه مباحا فان الشرع سوغ له لم يأذن فيكون ممنوعا واما رابعا فلان
كل دليل لا يقال يدل مدلوله فدليل العدم عدم ودليل الوجود وجود سلمنا انتفاء اولوية احد الطرفين لكن ذلك يقتضي تعارضهما
وتساقطهما فيبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على حاله وعن الثالث انه سؤال يتعلق بالوضع والاصطلاح ليس سؤالا علميا
وعن الرابع ما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وانه سؤال الفرق قادح وعن الخامس انا لم نقل انه
انا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان الا بعد ان بينا اصالة استمرار الثابت على ما كان فعنا
الحكم انما يلزم لو ثبت ان الاصل عدم بقاء الشيء على ما كان ولما ابطلناه بطلت المعارضة السادس في نفي ادلة يمكن التمسك بها
في الاحكام الشرعية الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات الاولى هذا حكم قد كان معدوما ازلا وهو يقتضي
ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل لعدمه فلا يكون الحكم المتعلق به ازليا
لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه مستحيل وهو غير جائز عليه تعالى وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم حادث
قيل المراد من الحكم كون الشيء مقولا له ان افعل ولا تفعل هذا القول عاقبتك ومعلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان
حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي ندعيه وهو بعض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب
الثانية لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني
باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وعن قول ما لا يعلم على الله تعالى بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون الثالثة لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يستحيل رجوعها اليه تعالى لامتناع النفع

والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما يكون وسيلة
اليه واللذة والالم الله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا لكن المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم
تلك الحكمة وبما اتفقنا على وقوعه فينبغي ان يحمله على الاصل الرابعة هذه الصورة تحقق الصورة الخلافية التي ثبت
هذا الحكم فيها في وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فلانه وجد في الاصل ذلك الوصف
وانه مناسب لذلك الحكم وبينه بطريقه واما بيان منع المشاركة في الحكم فهذا القدر فلانه لو ثبت في الصورتين لو اشتركنا
في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو باطل او لا
يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين الى علته ان كان
لذاته لوجب ان يلزمها في الحكم الذي يماثله ان يستند ايضا اليها لا الى ماهية اخرى وان كان لا لذاته ولا لازمها استغنى
في نفسه عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض
مستندا اليها هف وفيه نظر لان ذاته يقتضي الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها
الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان تقدير ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة
المكلف وتحصيل مصلحة وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد وفيه نظر لان
الحاجات والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت في الصورتين فلا يتساويان في الحكم السادسة هذا الحكم كان
منفيا من الازل الى الابد لكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات
الغير المتناهية اكثر من المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كالحكم في الاوقات غير المتناهية
وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت العيني المحقق بالوهمي اولى من اعتبار حدوث الحكم بغيره من الحوادث
المحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير ميل الطبع الى فعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يلحق به العقاب
وتركه يستلزم ضررا الثامن لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو
الله تعالى لزم قدم الحكم من قدم الله تعالى وان كان غيره فان كان قديما فما الحكم وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل
بقاؤه على العدم ولانه شرط كونه دليلا وجوده فانه وان لم يوجد له وصف الدلالة فاذن كونه دليلا مشروط بحقيقة
فيكفي في عدم كونه دليلا لعدم احدهما والتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد واما ان كان ثبوتيا فما
التحلية جهة الاول المجتهد العلاني قال مكنا ان يكون حقا لقوله تعالى ثم لئن للمؤمن لا يخطئ ترك العقاب في ظن الصواب لعدم استناده
الى ادلة صحيحة فينتفي معه لابد في حق المجتهد لا يقال قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي لانا نقول قول المثبت ناقل عن حكم
العقل فقول النافي مقرر له فيكون الاول اولى ولان النافي يحتمل انه ما نفى لانه وجد له ظن النفي وانه لم يوجد له ظن الثبوت وعلم
وجود الظن لا يكون ظنا لظن المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فان النفي كان مكلفا بالبقاء على حكم العقل
ولذا كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي الثاني ثبت الحكم في الصورة الخلافية فيثبت هنا لقوله تعالى فاعتبروا وقوله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان والعدل التسوية وهذا تسوية بين الصورتين ولانه عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة وحكم شرعي فيجب
علينا تشبيه الحكم بالحكم لقوله تعالى فاتبعوه وهذا الذي علمنا تشبيه صورة بصورة فيه حاجة الامر وفيه نظر لما تقدم من الكلام
على الايتين والامر بالاتباع يستلزم تخصيص التشبيه للقبلة بالمضمضة او تشبيه غيرها الثالث الجمع على ثبوت حكم
ما وانه ثبت لمصلحة وهذا الحكم لو ثبت حصل نوع مصلحة فلابد وان يشتركا في قدر فيعلل بالمشترك وهو يقتضي ثبوت الحكم الرابع
لو ثبت هذا الحكم لتضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فيكون مشروعا لانه بجهة كونه مصلحة جهة الدعاء الى المشروعية فلو
خرج عن الدعاء كان لمعارض والاصل عدمه الخامس احد المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر بعدمه ومع التعارض فالثبوت
اولى للاجماع على تقديم الخبر الناقل على المبقي لا يقال النفي متقدم ومعه معنا الثبوت فيكون ناقلا لانا نقول على هذا التقدير يؤدي الى
نسخين وعلى التقدير الاول لم يحصل الا نسخ واحد وتقليل النسخ اولى السابع في القانون الكلي في الاستدلال اعلم ان الاستدلال انما

يجري في المطالب الكسبية لاستحالة اقامة الادلة على المعلومات الضرورية والا لزم تحصيل الحاصل فاذا كان نسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا او سلبا مجهولا فلابد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول او سلبه عنه معلوما وثبوت المتوسط للموضوع
او سلبه عنه كذلك ليحصل العلم بالنسبة بين طرفي المطلوب وذلك المتوسط لابد له من وضع خاص بالنسبة الى الطرفين فان
كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت صورة القياس من الشكل الاول وان كان بالعكس منهما كانت الصورة
من الشكل الرابع وان كان محمولا لهما كانت من الشكل الثاني وان كان موضوعا لهما كانت من الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال
لامتناع الزيادة على المقدمتين والنقص عنهما ولكل شكل من هذه شرائط للانتاج اذا فقدت كلها او بعضها كان الشكل عقيما
فللشكل الاول شرطان الاول ايجاب صغراه الثاني كلية كبراه لحصول الاختلاف مع فقد احدهما وضروبه الناتجة اربعة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ الثاني موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل
ب آ فبعض ج آ الثالث من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ الرابع من موجبة جزئية
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ب آ فليس بعض ج آ وللشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في الكيف
وكلية الكبرى لما تقدم وضروبه اربعة ايضا الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء
من ج آ الثاني بالعكس والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ب فليس بعض ج آ الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل آ ب فليس بعض ج آ وللشكل الثالث شرطان ايجاب الصغرى وكلية احديهما لما مر وضروبه
ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج آ فبعض ب آ الثاني من موجبتين والصغرى جزئية ينتج
كالصغرى بعض ج ب وكل ج آ فبعض ب آ الثالث بالعكس ينتج موجبة جزئية ايضا كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ الرابع
كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ج آ فليس بعض ب آ الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ج آ فليس بعض ب آ السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية كل ج ب وليس بعض ج آ فليس بعض ب آ وللشكل الرابع شرطان الاول عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية لما تقدم وضروبه
ثمانية الاول من موجبتين كليتين وينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل آ ج ينتج بعض ب آ الثاني من موجبتين والكبرى جزئية
ينتج كالكبرى كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل آ ج
ينتج لا شيء من ب آ الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ الخامس من
صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ وضروب الاول بينة
الانتاج لا تفتقر الى دليل واما البواقي فلابد لها من بيان وهو اما عام في الجميع وهو الخلف او خاص كالعكس والافتراض
والخلف يحصل بضم نقيض المطلوب الى احدى المقدمتين لينتج مقابل الاخرى بالتناقض او الضدية فيكون باطلا حصل من
فرض نقيض المطلوب فيكون المطلوب حقا كما تقول لو لم يصدق نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج آ
فنجعله صغرى لكبرى هكذا بعض ج آ ولا شيء من آ ب فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول من
الثالث لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب آ فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وقد كان كل
ج آ هف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب آ فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء
من ب آ ينتج لا شيء من ج آ او يستلزم بطريق العكس لا شيء من آ ب فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من
ج آ او يستلزم بطريق العكس لا شيء من آ ج فهو ينافي كل آ ج هف واما العكس فيجري في الكبرى
من ثاني الثاني وصغرى ثالثه ثم بعكس الترتيب وعكس النتيجة وكبرى ثالثه وصغرى اول الثالث وصغرى ثانيه وكبرى ثالثه ثم بعكس
النتيجة بعد عكس الترتيب وصغرى رابعه وخامسه وفي نتيجة اول الرابع بعد عكس الترتيب وكذا في ثانيه وثالثه ومقدمتي رابعه
وخامسه واما الافتراض فيجري في كل مقدمة جزئية واكثر ما يعتمد فيما نتيجته سالبة جزئية لعدم جريان العكس فيها لعدم الانتاج

لو عكست الاخرى معها كما تقول في رابع الثاني نفرض الجيم الذي ليس ب د فيصدق مقدمتان احديهما لا شيء من د ب والاخرى
بعض ج ب فيجعل الاولى صغرى لكبرى لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ويجعل الاخرى صغرى لهذه فبعض ج د ولا شيء من د ا
فليس بعض ج ا وهكذا باقي الضروب والشكل الاول افضل الاشكال لانتاجه المطالب الاربعة والموجب الكلي والثاني لا ينتج الا السالب
لوجوبه في احدى مقدمتيه والنتيجة تتبع الاخس في الكيف والثالث لا ينتج الا الجزئي لان اجتماع الوصفين في غائب لا يستلزم حمل
احدهما على الاخر جزئيا لامكان افتراقهما في غيره كما تقول كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا يستلزم الكلية والرابع لا ينتج الموجب
الكلي لانه انما يحصل من مقدمتين كل واحدة منهما موجبة كلية وهو ... له ولا ينتجه لصدق كل انسان ... والاصل فيه ان المحمول
جاز ان يكون اعم من موضوعه وان يكون مساويا له ... الاكبر مساويا للاوسط ويكون الاصغر اعم فيكذب حمل الاكبر على
كل افراد الاصغر وتفصيل هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية **المقصد الثالث عشر** في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه
فصول **الفصل الاول** في الاجتهاد وفيه مطالب **الاول** في ماهية الاجتهاد وهو لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم
للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي
وما بعده للمعنى الاصولي من اللغوي وانما قلنا في طلب الظن ليخرج الاحكام القطعية وقولنا بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج
الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح
اجتهادا معتبرا فهذه سبيل مسائل الفروع ولذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذا حال
الاصول واذا ثبت هذا فالاجتهاد نسبة واضافة بين امرين احدهما فاعله المجتهد وهو الناظر المتصف بصفة الاجتهاد والثاني
المجتهد فيه وهي المسائل الفرعية **الثاني** في المجتهد وفيه مباحث الاول في شرائطه وينتظمها شيء واحد كون المكلف بحيث
يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه الملكة مشروطة بامور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه
والا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل عنها الثاني ان يعرف من حال المخاطب انه
يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بخطابه
لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم بكونه حكيما مبني على العلم بانه تعالى
عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واعتذر الاشاعرة بانه جائز الوقوع عقلا قد يعلم عدم وقوعه
كانقلاب ماء البحر دما لكن يجوز من الله تعالى كل شيء لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس
بجيد لتعذر العلم مع حصول المجوز للنقيض الثالث ان يعرف تجرد اللفظ او اقترانه بقرينة ان كان متسعه والانحياز فيه لم يجوز
ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية فيظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ بما لا يجوز واما سمعية وهي
الادلة المقتضية للتخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ والمقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به وح يجب ان يعرف
شرائطه ولما كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر والاحاد وان يعرف شرائطهما ولما كانت الادلة قد تتعارض
ولا يمكن العمل بجميعها ولا اهمالها ولا بالبعض تحكما بل لا بد من العمل بالراجح منها وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه و
الضابط ما قاله الغزالي هنا وهو ان مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيجب معرفة هذه الاربعة ولا بد
معها من اربعة اخرى اثنان مقدمتان الاولى معرفة شرائط الحد والبرهان على الاطلاق الثانية معرفة النحو واللغة والتصريف
لان الادلة عربية وانما يمكن معرفة دلالتها بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب واما
العلمان المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم
والواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسائط فهذه
الامور الثمانية لا بد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها
بل ان يكون عنده اصل صحيح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما الاجماع فيجب
ان يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان يفتي بما يوافق قوله قول بعض الفقهاء المتقدمين او يغلب ظنه ان هذه الواقعة في

عصره ولم يبحث

عصره ولم يبحث اهل الاجماع عنها واما العقل فيعرف البراءة الاصلية وان المكلفين متعبدون بها الا ما قام دليل صارف عنه وهو
نص او اجماع او غيرهما هذا فيما يتعلق بمعرفة الطرق الشرعية واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما
يجب له ويمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط
معرفته بدقائق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفة ما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من
الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرائط المجتهد المطلق المستعد للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد
في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفة ما يتعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والادلة
على مدارك جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر **الثالث** في ان النبي صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد واختلف الناس في ذلك فالذي عليه
الامامية والجبائيان انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام وقال الشافعي وابو يوسف بالجواز وقال الاخرون انه تعبد
بالاجتهاد في الحروب واما في احكام الدين فلا وتوقف الباقون لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد الثاني
قال له بعض الصحابة ... منزل نزلته ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعة والا فليس هو منزل مكيدة فدل على جواز مراجعته
في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو باجتهاده الثالث الاجتهاد يفيد الظن والنبي
قادر على معرفة الحكم من جهة القطع بالوحي من الله تعالى والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كمن قدر على علم القبلة فانه
لا يجوز له التقليد والرجوع الى الظن الرابع مخالفه في الحكم كافر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمخالف في
الاجتهاد لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد واخطأ فله اجر واحد بحكم النص والمستوجب للاجر لا يحكم بكفره الخامس لو جاز له العمل
بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الاحكام لان حكم العقل في الحوادث معلوم له وطرق الاجتهاد كانت معلومة
له فاذا حدثت واقعة ليس فيها نص كان مأمورا بالاجتهاد فلا يتوقف عنده الى نزول الوحي لكنه توقف كما في مسألة الظهار واللعان
لو جاز له الاجتهاد لجاز ان يخبر جبرئيل عم ان الحكم الذي نزل به من الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل عم السابع الاجتهاد عرضة الخطأ
والرسول صلعم منزه عنه معصوم عن الزلل فلا يجوز استناد حكمه اليه فلا يجوز ان يكون من ... الثامن الاجتهاد مشروط بعدم النص
وهو غير ثابت في حقه عم لان الوحي متوقع في حقه وكل حال له واذا انتفى الشرط انتفى المشروط التاسع لو كان في الاحكام الصادرة
عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره العاشر لو كان متعبدا بالاجتهاد لاظهره لما فيه من فائدة الاقتداء
والتأسي به الحادي عشر الاحكام الشرعية مبنية على المصالح التي لا يعلم الخلق بها فلو فوض اليه الحكم بما اراده كان ذلك
تفويضا الى من لا يعلم الا بالاصلح وهو يقتضي اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية الثاني عشر لنا ثواب في الرأي وصدق
في الخبر وقد اجمعنا على ان النبي صلعم ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا فكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب الثالث
عشر لو جاز ان يتعبده الله تعالى بالاجتهاد لجاز ان يرسل اليه رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة برأيه وان ينسخ شرائع
الله المنزلة على الانبياء وان ينسخ احكاما انزلها الله تعالى عليه برأيه وكل ذلك باطل الرابع عشر لو جاز صدور الاحكام
الشرعية عن رأيه واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وهو يخل بمقصود
البعثة وهو ممتنع واعترض على الاول بان الاية تدل على ما ينطق به دون ما يظهر منه فعلا ... ان كل ما فعله
وحيا قاله قاضي القضاة وقال ابو الحسين ان قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع من كونه مجتهدا لان الحكم بالاجتهاد ليس هو
عن هوى وقيل ايضا انه تعم اذا قال له مهما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فهنا العمل بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وفيه نظر لان
المقصد ليس الظن بالثاني بل الحكم الشامل ... والنطق سلمنا لكن اذا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده والاخبار
عما ظنه من الحكم فتكون الاية متناولة له ومن المعلوم ان ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد لم يكن عن وحي ولم يقتصر
على قوله وما ينطق عن الهوى حتى عقبه بقوله ان هو الا وحي يوحى فيخرج عنه كون الاجتهاد ليس عن هوى وعلى قوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه يدل على ان تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه بل بالوحي والنزاع انما وقع
في الاجتهاد وفيه نظر لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو يدل على عدم تخصيص التبديل وعلى الثاني بان ذلك

انما يدل على جواز مراجعته في الاراء التي ليست من الاحكام كالاراء في الحروب والاحكام الشرعية خارجة عن ذلك قال
ابو الحسين وفيه نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون بالراي لا يجوز مراجعته سواء
كان في الحرب او غيره فجواز استثناء الاذخر دل على حكم شرعي والسائل لم يتعرض لكونه شرعيا او لا بل لكونه اجتهاديا او لا وعلى
الثالث بان الاجتهاد انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وفيه نظر لان
كل قضية لا بد فيها من حكم معين وان لله تع عليه دليلا فاذا سال النبي صلعم وجب في حكمته تع اعلامه به وعلى الرابع ان الحكم
مظنون اولا الا انه صلعم اذا افتى به وجب القطع به كالاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر لان النبي صلعم على تقدير الاجتهاد
لا يعلم الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به مع نصهم بجواز خلافه وعلى الخامس ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن
وجدان النص فلعله صلعم كان يصبر مقدار ما يعرف به ان الله لم ينزل فيه وحيا وفيه نظر لان الشرط اما عدم الوحي في الماضي
او في المستقبل والثاني باطل اذ كل وقت يمكن حصول الوحي فلا يصح ان يكون شرطا والاول باطل ايضا لانه عائد في بادي
اليه وعلى السادس انه مدفوع بالاجماع وفيه نظر لامكان ابطال اللازم وهو احدى مقدمات دليلنا وعلى السابع يمنع كون الاجتهاد
عرضة للخطاء لاجماع الصحابة عن الاجتهاد وفيه نظر للفرق فان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون خطاء وعلى
الثامن بان المانع من الاجتهاد هو وجود النص لا امكانه ثم ينتقض باجماع الصحابة في زمن النبي صلعم وفيه نظر لان المانع
بالذات ليس الا التمكن من حصول العلم اذ النص انما منع من هذه الحيثية والامكان هنا متحقق واجتهاد الصحابة ممنوع لما
سبق في القياس وعلى التاسع قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد على الاطلاق فان الامة لو اجمعت عن اجتهاد
وجب ان يجعل اصلا وفيه نظر اذ الاجتهاد متساوي النسبة الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر والاجماع
عن اجتهاد وجب ان يجعل اصلا وفيه نظر اذ الاجتهاد متساوي النسبة الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر
والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم وعلى العاشر بانه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهره صريحا لمعرفة ذلك
وفيه نظر فان احتمال مثل هذا الاصل العظيم غير جائز على النبي صلعم كما لا يجوز اخفاء الكتاب والسنة ولا نسلم معرفة ذلك فان ابا علي
الجبائي ادعى الاجماع على انه صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد وكيف يكون نقيض ذلك معلوما وعلى الحادي عشر بانه مبني على وجوب
رعاية المصلحة وهو ممنوع وقد تقدم جوابه وعلى الثاني عشر بالفرق فان الاخبار بما لا يعلم كونه صدقا لا يؤمن فيه الكذب وهو
الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه والاجتهاد بخلافه فان كل مجتهد مصيب وفيه
نظر فان المجتهد مخبر عن الله تع فاستلزم ما استلزم الخبر من المحذور ومنع اصابة كل مجتهد على ما ياتي وعلى الثالث عشر
بجواز ان الله تع يفعل ما يشاء ولا يقدح في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى الرابع عشر بانتفاء التهمة لصدقه فيما يدعيه من تبليغ الاحكام
بجهة الرسالة وفيه نظر لانه صلعم لم ينص على كل حكم انه منزل من الله تع بوحي اليه والا لكان الحكم الذي اجتهده معلوما وهو
ملغاه وليس كذلك واعلم ان السيد المرتضى رضي الله عنه جوز ذلك عقلا لكن منع من وقوعه وهو مذهب جماعة واحتج المثبتون بوجوه
الاول قوله تع فاعتبروا وهو صلعم كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب رعايته ومعرفة
المناط والفوارق وذلك يندرج تحت الاية فكان مامورا به فكان فاعلا له والا لقدح في عصمته وفيه نظر لمنع دلالته على القياس
كما تقدم سلمنا لكن يفارق الامة بتمكنه من استعلام الحكم قطعا فلا يجوز له المصير الى الظن والاصل فيه مع تسليم الدلالة على
القياس انه واجب في الحوادث والظن بانتفاء النص في الماضي عليها ولا خلاف في عدم ذلك في حقه صلعم لانه كان ينتظر
الوحي فلا يكون مندرجا تحت العموم الثاني اذا غلب على ظنه تعليل الحكم بوصف ثم علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم
وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهو يقتضي وجوب العمل بالقياس عليه ويرد عليه ما تقدم من تمكنه من العلم
فلا يجوز الرجوع الى الظن الثالث العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله صلعم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فلو لم يعمل الرسول صلعم بالاجتهاد مع ان الامة عملت به كانت الامة افضل منه وهو باطل بالاجماع لا يقال انه يقتضي ان لا
يعمل الرسول صلعم الا بالاجتهاد لانه افضل واحمز ثم لا يجب هذا المطلب لو لم يجد اعلى منه لكنه وجده لانه كان يتمكن من معرفة
الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد لانا نجيب عن الاول بانه غير ممكن فان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول

فلا يمكن

فلا يمكن العمل بالقياس في الجميع وعن الثاني ان الوحي وان كان اعلى درجة الا انه خال عن تحمل المشقة في استدلال
الحكم فلا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان فيه نوع فضيلة لم يجز خلوه صلعم منه وفيه نظر فان المشقة
انما تؤثر في زيادة الثواب لو كان العمل الذي اشتملت عليه مطلوبا للشارع اما اذا لم يكن مطلوبا فلا ونحن نمنع من جواز
الاجتهاد في حقه على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد في حقه على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل جاز
ان يكون في الوحي مشقة زائدة على الاجتهاد لما يحصل له صلعم من الخوف والخشية من الله تع حال نزول الوحي عليه وجودة
القريحة انما يحتاج اليها من قصرت فطنته عن بلوغ نهاية الكمال الانسي وهو منتف في حقه صلعم الرابع قوله صلعم العلماء ورثة
الانبياء فيثبت له رتبة الاجتهاد ليرثوه عنه لا يقال المراد به في اثبات احكام الشرع لانا نقول انه تقييد من غير دليل
وفيه نظر انه لا يجب ان يكون كل ما يثبت للعلماء مما يخلف به الانبياء عم فان المصير الى الاجماع ثابت في حق العلماء دون الانبيا
عم والحق ان الارث انما هو فيما ثبت للانبياء ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث في تبليغ الاحكام الى العامة الخامس ان بعض
السنن مضافة الى الرسول صلعم فلا يكون بالوحي والا انتفت فائدة الاضافة لانا نقول المراد بها ثبت حكما بالنص الظاهر الخالي عن
الحاجة الى الاجتهاد انه مذهب فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوة بخلاف ما اذا ثبت بضرب من الاجتهاد فانه
مضاف اليه كما هنا وفيه نظر لمنافاة قوله تع ان هو الا وحي يوحى وحينئذ اضافة السنة اليه فيما لم يدل الحكم فيه السادس
قوله تع انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق
عليه انه بما اراه الله له وعورض به ابو علي الفارسي وقال لا يجوز ارادة ارائة العين منه لاستحالتها في الاحكام ولا الاعلام والا
لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى ما فاذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعل الله لك
رايا وفيه نظر فان مفهوم سياق الكلام تعليل الانزال بالحكم بما اشتمل عليه المنزل فهو ينافي الاجتهاد وما صدقيته
فلا يرجع اليها صيرة فانتفى دليله فساد ارائة الاعلام السابع قوله تع وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه
بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وفيه نظر لانه ليس في الاحكام الشرعية بل في المصالح المتعلقة بالدنيا ومصالح
الحروب والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره وهو باطل قطعا والاحتجاج لذلك الغير اكمل منه ولا يستلزم المشاورة المصير
الى ما يذهب اليه القوم لجواز ارادة استعلام معرفة كل منهم بالحروب بحيث يفوض الى من يستصلحه لشيء ولذلك النبي الثامن قوله
تع بطريق العتاب ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال النبي صلعم لو نزل من السماء الى
الارض عذاب ما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وفيه نظر لاستلزامه الخطاء له صلعم وهو محال على ما بيناه فلا يكون
ذلك بطريق العتاب له ويلزم ان يكون عمر افضل منه صلعم حيث حكم الخلاص له دونه وهو باطل بالاجماع فاذن الوجه انه كان مخيرا
بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل او فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب لذلك البعض لا له
ولهذا جاء بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا ومعلوم انه لم يكن كذلك التاسع قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه
على ذلك ونسبه الى الخطاء وهو لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لانا بينا امتناع الخطاء عليه فانما
عتابا له صلعم دون اصحابه فانما هو على ترك الاولى وهو راجع الى المصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية العاشر قال صلعم في مكة لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال صلعم الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال فكان الاستثناء
بالاجتهاد وفيه نظر لان الوحي اذا كان معلوما لم يجز الاستثناء الا بدليل ولو لم يكن بوحي لكان عن اجتهاد ويتعذر بل يمتنع حصوله
لو كان متعبدا به في تلك الحال فان سرعة الوحي اشد من سرعة الاجتهاد فالحكم بالتعذر في الوحي يستلزم اولويته في الحكم
بدون الاجتهاد لا يقال انه مستند الى اجتهاد سابق لانا نقول لجاز اسناده الى وحي سابق ولانه ممتنع والا لوجب عليه اظهاره
ازالة للتلبيس باعتقاد العموم بل الحق انه كان يريد الاستثناء فسبقه العباس الحادي عشر روى الشعبي ان رسول الله صلعم كان يقضي القضية
وينزل القران بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد
وفيه نظر لاستلزامه الخطاء في الاحكام وهو محال عليه صلعم والخبر مرسل فلا حجة فيه ويمنع ان الحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد
بل يكون بالوحي ثم ينسخ القران ومع هذا على الرواية ان صح الثاني عشر لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتهيا لي ما

بالوحي ففيه نظر لانه افعال الحج لا بد وان يكون بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها ثم لما بين لهم الحج قال فاسخوه ثم اوحى اليه وفضيلة
التمتع وانه ليس للقارن فلذلك تاسف على المبادرة الى القران وفوات المتعة الفصل الثاني في عدم جواز الخطا عليه اختلف القائلون
بجواز الاجتهاد له صلى الله عليه وآله في جواز الخطا عليه في اجتهاده فالاكثر على المنع وجوزه الباقون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث ساقط
عنا من وجهين الاول امتناع الخطا عليه مطلقا ووجوب عصمته الثاني امتناع تسويغ الاجتهاد له احتج المانعون بانا مامورون
باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولقوله فاتبعوه اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وغير ذلك من الآيات فلو جاز عليه الخطاء لكنا مامورين بالخطاء فلا يكون خطاء احتج الآخرون بقوله تعالى عفى الله عنك
وهو يدل على انه اخطاء فيما اذن لهم وقال تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم وهو يدل
على الخطاء في اخذ الفداء وقال صلى الله عليه وآله انما انا بشر مثلكم وتجويز الخطا عليها مكنا عليه وقال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن
بحجته من غيره فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا تاخذه فانما اقطع له قطعة من النار ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فكذا
في اقواله والجواب عن الآيتين السابقتين ما تقدم وعن الثالثة ان المراد المماثلة في عدم العلم بالغيب ولهذا عقب
بقوله يوحى الي والقضا حق والخطاء في طريقه من شهادة الزور والاقرار بالكذب ونمنع غلطه في افعاله الفصل الرابع في الاجتهاد
في زمانه صلى الله عليه وآله اتفق القائلون بالاجتهاد على جوازه بعد الرسول صلى الله عليه وآله واختلفوا في جوازه في زمانه صلى الله عليه وآله فالاكثرون جوزوه مطلقا ومنع منه الاقل
واختلف القائلون بالجواز في امور ثلاثة الاول في جوازه للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من اطلق الجواز الثاني
منهم من قال يجوز ذلك مطلقا اذا لم يوجد منع ومنهم من قال لا يكفي عدم المنع بل لا بد فيه من الاذن فيه ومنهم من قال السكوت عنه
مع العلم بوقوعه كاف الثالث اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا منهم من قال انه متعبد به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف
في حق الحاضرين دون الغائبين كالقاضي عبد الجبار والحق ان الوجه الجواز العقلي للحاضرة فانه لا يمتنع عقلا ان يقول الرسول صلى الله عليه وآله قد
اوحي الي انكم مامورون بالاجتهاد والعمل بما يقتضيه ظنكم اما الغائب فالشك في جوازه حصوصا عند تعذر الرجوع اليه وضيق
الوقت واما وقوع التعبد به للحاضرين فقال قوم لم يقع لوجهين الاول ان اجتهاد الصحابة لو وقع لنقل كما نقل اجتهادهم بعده اعترض
بجواز قلته فلم ينقل على انه قد نقل اجتهاد سعد بن معاذ الثاني الصحابة كانت تفزع الى الرسول صلى الله عليه وآله في الحوادث ولو جاز لهم الاجتهاد
لفعلوه ولم يرجعوا اليه اعترض بانهم رجعوا فيما لم يظهر وجه الاجتهاد او تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص واحتج المثبتون بوجهين
الاول انه صلى الله عليه وآله حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وآله لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال
لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني احكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة
اعترض بانه خبر واحد لا يجوز التمسك به في العلميات الثاني انه صلى الله عليه وآله امر بالمشاورة ولا فايدة الا جواز الحكم على حسب الاجتهاد
اعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا لا الاحكام الشرع واما في حق الغائب فالاكثر على جواز الاجتهاد بخبر معاذ الفصل الخامس في تجزي
الاجتهاد اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن
نظر في مسئلة القياس فله الافتاء في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف المواريث جاز له الافتاء فيها وان
جهل مسائل البيع وغيره واحتجوا بوجهين ان مالكا مفتي بالاجماع مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
فلو شرط في المفتي العلم بجميع الفتاوى لما جاز له ان يفتي ولجواز تعارض الادلة عنده او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة
في النظر وان كان عالما وفيه نظر الثاني اذا اطلع على دليل مسئلة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسئلة
فكما جاز للثاني الافتاء فكذا الاول واعترض بجواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لمنافاة الفرض ولانا
لا نشترط الاستقصاء في جميع المسائل لا كثرة بل لا يجوز ان يكون للاقل مدخل في مسائل الاكثر فلم يعتد بهذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك
نادر فلا يعتد به في التكليف واحتج الآخرون بان ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واعترض بان التقدير حصول جميع
الامارات في ظنه اما عن تقرير المفتي السابقين او لا ثم الفصل السادس ما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي وبالشرعي
خرج العقلي ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل قاطع كوجوب الصلوة الخمس والزكوات وما اتفقت
عليه الامة من المسائل الظاهرة وقال ابو الحسين المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وفيه نظر

بان

بان جواز اختلاف المجتهدين فيها امر عارض لكون المسئلة اجتهادية وتعريف الاجتهادية بما وقع فيها الخلاف بين العلماء
السابع في حكم الاجتهاد وفيه مباحث الاول في حكم المجتهدين في الاصول خالف الجاحظ وابو عبد الله بن الحسين العنبري
ساير المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب سواء اخطأ او لا ولم يريدا بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد
للعلم الضروري بفساده بل نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وباقي العلماء على فساده وانه اثم لوجوه الاول ان الله نصب
الادلة القطعية على هذه المطالب ومكن العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم الثاني نعلم بالضرورة
انه صلى الله عليه وآله امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقائدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف عمن بلغ ويقتله
ومعلوم ان المعاند العارف مما نقل وانما الاكثر مقلدة عرفوا دين ابائهم تقليدا ولم يعرفوا المعجزة الثالث قوله تعالى ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم وذم المكذبين للرسول صلى الله عليه وآله بما لا يحصى في الكتاب
والسنة الرابع اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك اعترض على الاول بمنع نصب الادلة القاطعة
وتمكين العقلاء من معرفتها خصوصا ونحن نرى الخلق مختلفين في الاديان والعقايد من زمن وفاة الرسول صلى الله عليه وآله ويبعد ان يكون
احد منهم مكابرا سلمنا لكن لا نسلم اقتضاء ذلك اسمهم بالعلم لجواز انهم كانوا مامورين بالظن الغالب سواء كان مطابقا او لا وح يعذر
الاتي به ويدل على انه اتى به ويدل على ان التكليف ما وقع بالظن ان اليقين التام المتولد من البديهيين المرتبين ترتيبا صحيحا
متعسر لا يصل اليه الا الاحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ولا حرج اعظم من
تكليف الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز الخلائق عن معرفته في خمسمائة سنة ولانا نعلم ان الصحابة لم يكونوا عارفين
بهذه الادلة والدقايق والجواب عن شبهات الفلاسفة كما لم يكونوا عارفين بدقايق الهندسة وعلم الهيئة والحساب مع انه صلى الله عليه وآله
حكم بايمانهم سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن نمنع عقاب المخطي والاجماع ومحل الخلاف ممنوع وعلى الثاني انه صلى الله عليه وآله قاتلهم لجهلهم بالحق مع امارتهم
على ترك التعلم الا لمجتهد مطلقا فلعلهم بالغوا انشاءهم ولم يلتفتوا الى البيان واشتغلوا باللهو والطرب واما من بالغ في الطلب
والبحث فيمنع انه صلى الله عليه وآله قتله سلمنا قتله لكن نمنع عقابه وعلى الثالث بان ذم الكفار والكفر لغة الستر وهو لا يتحقق الا في المعاند
الذي عرف الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم يقول به اما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب ولم
يصل فلا يكون ساترا لما ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجا بانه تعالى ملك رحيم كريم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على
الشرع التخفيف والمسامحة حتى لو احتاج الى التيمم طلب الماء استطعنا مرض الوضوء فكيف يليق بكرمه وتحقيق معاقبة من افنى
طول عمره في الفكر والبحث وفي الاول ان المطلوب من المسائل الاصولية العلم فلو لم ينصب دليلا عليه ويمكن منه لزم نسبته
الى القبيح وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال ونمنع تعذر الوصول الى العلم ونحن لا نوجب في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عنه
في المدة المتطاولة بل نوجب الفكر في الادلة وهي ظاهرة واضحة ولا يشترط معرفة الادلة التفصيلية في كل مسئلة في فروع الاصول والجواب
عن الشبهات والاجماع على العقاب ثابت ولا عبرة بنزاع هؤلاء لحدوثه وفي الثاني نظر لان قتله على الكفر فيستدعي العقاب
ونمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم الوصول الى الحق وفي الثالث نظر للاجماع على ان اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية
سواء كان معاندا او لا والمعقولية هنا ثابتة من حيث انه اعتقد نقيض الحق واحتجاجهما باطل بما تقدم من منع عدم الوصول الى
الحق مع المبالغة في البحث والتطويل الواجب مع استيفاء النظر والبحث الموصل الى الحق وقد نقلنا ولبعض المعتزلة قول كالجاحظ والعنبري
بالحط على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر مخالفها كمسئلة الرؤية وخلق الاعمال وقدم الكلام وغير ذلك لان الادلة
فيها ظنية متعارضة والمشهور غير ذلك الثامن في حكم الاجتهاد في المسائل الشرعية اختلف الناس في المجتهد المخطي في الاحكام
الشرعية هل هو مأثوم ام لا والاكثر على عدم تأثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية وبشر المريسي وابن علية وابو بكر الاصم الى ان
الحق متعين في كل مسئلة وعليه دليل فمن اخطأه فهو اثم لكنه ليس بكافر ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا
فيما بينهم في المسائل الفقهية واستمروا على الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احدهم على غيره ولا تأثيمه لا على سبيل الابهام ولا على
التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر والزنا والربا لبادروا الى التخطئة والتأثيم فلو كانت الاجتهادية كذلك
في كونها قطعية وما تقدم بل المخالفة فيها لبادروا الى الانكار والتأثيم كما بالغوا في الانكار على المخالف في وجوب الصلوات الخمس

والحجة الاخرى بان الانكار قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالراي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما تقدم في القياس ولان الحكم واحد معين على ما ياتي فلا بد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم من الوصول اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل مكلف بالحكم مكلف باقامة الدليل المنصوب عليه والاتيان بالحكم تشهيا وهو محال فالمخطئ اما ان يكون لتقصيره في الاجتهاد فيكون ماثوما بترك ما امر به او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق التاسع قال المجتهد في الفروع مطلقا هل هو مصيب ام لا اختلف الناس في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا وتقريره ان يقال المسالة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين ام لا والثاني قول من حكم باصابة كل مجتهد وهو قول ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة قول ابي الهذيل العلاف وابي علي وابي هاشم واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال بالاشبه وهو انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به وهو منسوب الى كثير من المصوبين واما انه لا يقال بذلك اليه وهو قول باقي المصوبين واما الاول وهو حصول الحكم من غير دلالة ولا امارة وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين وقالوا وهذا الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمله من الكد في الطلب لا على حرمان الاصابة واما الثاني وهو ان عليه امارة فهو قول جماعة واختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الظني لخفائه وغموضه فلهذا كان المخطئ ماجورا عليه وهو قول الفقهاء كافة ونسب الى الشافعي وابي حنيفة وقال الاخرون بانه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر تعين التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تحقيقا لما القائل وهو ان عليه قطعيا فهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه لكن اختلفوا في موضعين الاول هل يستحق الاثم اولا فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون الثاني هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وخالف فيه الباقون والاصح في هذه المطالب ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطئ فيه معذور وان قضاء القاضي لا ينقض به فيان تعيين الحكم وجوه الاول ان المعتقد لاحد المجتهدين رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة العدم فاحد الاعتقادين خطا لان احد الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان الاخرى غير مطابق للمعتقد فيكون خطا وان لم يكن احديهما راجحة كان كل من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فلا يكون الاعتقادان مطابقين معا بل احدهما خلاف المعتقد قطعا فيكون احدهما خطا فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد ولان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مامور به فلا يكون الكل مصيبين بمعنى الاتيان بما امر به اعترض على كون احد الاعتقادين خطا قوله لانه اعتقد احدهما ما ليس براجح انه راجح قلنا اعتقد ما ليس براجح انه راجح في نفس الامر او في ظنه الاول ممنوع والثاني مسلم فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته على امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فامكن تصويب الاعتقادين معا سلمنا اعتقاد الرجحان في نفس الامر لكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز بطلانه ومنع الشيء عن الاعتقاد الخطا المقارن لهذا التجويز غير الجهل لانه مخالفة المعتقد فيه مقارنة للجزم والجواب الرجحان في الذهن اما ان يكون بمعنى اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يستلزمه لانا نعلم ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشيء لعدمه امتنع كون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فيجب عند حصول الظن اعتقاد كونه راجحا في نفس الامر لان الظن نفس هذا الاعتقاد او لا ينفك عنه ومعهما يحصل المقصود قوله انه غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد اولوية وجود الشيء غير اعتقاد وجوده واعتقاد اولوية الوجود حاصل مع الجزم لان المجتهد يقطع باولوية اعتبار امارته نظرا الى هذه الجهة ثم انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم بالوقوع كما يقطع باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انه قد لا يوجد المطر وعدم الجزم لا يقدح في الاولوية بل هي مقطوع بها كذا هنا فيلزم حصول اعتقاد جازم غير مطابق لاحد المجتهدين فيكون خطا وجهلا ومنهيا عنه الثاني المجتهد ان طلب الحكم لا من طريق لزم خرق الاجماع على امتناع الحكم بمجرد التشهي وان كان من طريق فان لم يكن له معارض تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل به اجماعا لامتناع وقوع العمل بالمرجوح فيكون تاركه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فالحكم عند تعادل الامارتين اما التخيير او تساقطهما والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم

واحد

واحد معين فالمخالف مخطئ والاعتراض انه يجوز ان يكلف بالحكم لا من طريق والحكم في الدين بمجرد التشهي حرام انما وجد الدليل لا عند عدمه اذ العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل والا لكان تكليفنا بما لا يطاق وفي المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر للوجوب ولما اجمعوا على عدم استحقاق النار علم انتفاء الدليل واذا لم يوجد دليل جاز العمل بالحدس والتوهم كالمشتبه عليه امارات القبلة يعمل بالوهم ولئن سلمنا الامر بالحكم لطريق لكن يجوز حصوله لطريق اخر مقابل فيكون احدهما راجحا وانما يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان لا على من لا يعلم به لان الامارة الراجحة انما وجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لا يطلع عليها فانه يجوز ان يكون مكلفا بالاضعف اذ لا يستبعد عقلا ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها فيخلق الله في قلب من مصلحته العمل على اضعف الامارات لان مصلحة العمل على اضعف الامارات والظن بانها اقوى مع كونها في نفسها اضعف غير قبيح كما لا يقبح ظن كون زيد في الدار وليس فيها والجواب الدليل موجود وهو الاجماع على وجوب الترجيح بامور حقيقية لا خيالية والترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل اليقيني والظني فلا يجوز العمل بالاضعف انما لم يجز الاقوى قلنا مقتضى رجحان القوي على الضعيف انه لم يكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق المكلف والا لزم تكليف ما لا يطاق فيكون القدر المعتبر بين الاصل امارتين وحق المكلف متساويا الا الجاوان امكن الاطلاع فان وجب تحصيل العلم بتلك الامارة الاقوى كان كالواجب فيكون مخطئا وان لم يجب فهو محال لانه ان كان هناك حد متى لم يصل اليه لم يكن معذورا وانه لو وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه وجب تخطئة من لم يصل اليه ومن وصل اليه كان مصيبا وهو خلاف الاجماع اذ لم يبح احد حدا معينا في الاجتهاد بحيث يخطئ القاصر عنه ولا يعذر ويصيب الواصل اليه وان لم يكن هناك حد لم يكن بعض المراتب اولى بالتخطئة عندها من بعض فاما ان لا يخطئ اصلا فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع الف تقصير مصيبا وهو باطل اجماعا او يكون مخطئا الا اذا وصل النهاية الممكنة وهو المطلوب الثالث المجتهد مستدل بامر على اخر والاستدلال استحضار العلم بامور يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول فيتوقف ثبوتها على ثبوت كلا المنتسبين فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجة فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب نفس المتاخر عنه بمراتب وهو محال الرابع المجتهد طالب فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا لا يقال لا نسلم طلب المجتهد حكم الله تعالى بل غلبة الظن كمن يقال له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم لله عليه بل يترتب حكمه على ظنه بعد حصوله فهو طالب للظن دون الاباحة والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان بل الظن الصادر عن النظر في امارة يقتضيه والنظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجود المدلول فطلب الظن موقوف على وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار الخامس قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان بفهم الحق في الواقعة فالمصيب واحد اعترض بان المفهوم ليس بحجة سلمنا لكنه روي انهما حكما في تلك القضية بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود فكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه ويدل عليه قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة حكما وعلما سلمنا المخالفة في حكمهما لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب الفهم الى سليمان السادس قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولو لا ثبوت حكم معين في محل الاستنباط لما كان كذلك اعترض بحمله على الامور القطعية دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله الا الله والقضايا الاجتهادية لا علم فيها سلمنا ان المراد القضايا الاجتهادية لكن قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله الا الله

يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غايته الدلالة بمفهومه
على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم السابع قوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا ولا
تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وهو يدل على اعتقاد الحق في كل واقعة واعترض بان المراد النهي عن التفرق في اصل الدين والتوحيد
وما يطلب فيه القطع دون الظن لان القائلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ما اوجبه
ظنه ومنهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في الامور الاجتهادية الثامن قال عم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله
اجران وان اخطا فله اجر واحد وهو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب اعترض بالقول بموجب الخبر وان الحاكم اذا اخطا
في اجتهاده فله اجر واحد غير ان الخطا عندنا وذلك انما يتصور فيما اذا كان في مسالة نص او اجماع او قياس جلي وخفي عليه
بعد البحث التام عنه وهو غير متحقق في محل النزاع او فيما اذا اخطا في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظن صدق الشهود
وهم كاذبون او معاملة الخصم لكونه الحن بحجته لا فيما اذا اخطا في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظن يجب عليه من
حكم الله تعالى ولهذا قال انا احكم بالظاهر وانكم لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا
ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار التاسع الاجماع على اطلاق الخطا في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وحكم عمر بقضية فقال رجل حضره هذا
والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وقال للكاتب اكتب هذا ما راى عمر فان يكن خطا فمنه
وان كان صوابا فمن الله وقال لما تعقبته امراة في المبالغة في المهر اصابت امراة واخطا عمر وقال علي في المراة التي استحضرها
عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا
فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشا ارى عليك الدية وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا
فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وانكر ابن مسعود وزيد بن علي ابن عباس في ترك العول وانكر عليهما
القول به وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وغير ذلك من الوقائع
الكثيرة الدالة على حكمهم بالتخطئة من غير انكار فكان اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطا في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن المجتهد
اهلا للاجتهاد فيه او كان اهلا وقصر او لم يقصر لكنه خالف نصا او اجماعا او قياسا جليا اما ما تم فيه الاجتهاد من اهله
ولم يوجد له معارض مبطل فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطا فيه العاشر القول بتصويب المجتهدين
يفضي الى الجمع بين النقيضين والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان احد المجتهدين قد يقول بالنفي والاخر بالاثبات
واحدهما بالحل والاخر بالحرمة فلو كان حقا لزم الجمع بين المتناقضين الحادي عشر الاجماع على تجويز البحث والمناظرة ولو كان
كل واحد مصيبا لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة لاعتقاد كل واحد حقية ما ذهب اليه مخالفه واصابته فيه وفائدة المناظرة
اما معرفة صواب مذهب خصمه او رده عنه وفي الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني ارتكاب الحرام اذ رد المصيب عما اصاب فيه حرام
الثاني عشر لو صح تصويب المجتهدين لوجب عند الاختلاف في الانية بالطهارة والنجاسة ان يقتضي بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين
بالاخر لاعتقاد المأموم صحة صلاة امامه الثالث عشر القول بتصويب المجتهدين يستلزم التنازع فان الشافعي لو قال لزوجته
الحنفية انت باين وكانا مجتهدين فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة يجوز المراجعة وبالنظر الى ما يعتقده
الزوج من جواز الرجعة يجوز للمراجعة وبالنظر الى ما تعتقده المراة من تحريم الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه وذلك مفض
الى التنازع الذي يمتنع رفعه شرعا وهو محال وكذا لو نكح امراة بغير ولي ونكحها اخر بعده بولي فانه يلزم من صحة المذهبين حلها
للزوجين وهو محال واذا استفتى العامي مجتهدين واختلفا استحال العمل بقولهما وتركهما وتقليد احدهما لعدم الاولوية الرابع عشر
الاصل عدم التصويب فحيث تحقق الا ما خرج عنه الدليل والاصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فبقي فيه على حكم الاصل حال النزاع
في تصويب واحد غير معين للاجماع ولا اجماع فيما نحن فيه فوجب الحكم بنفيه احتج القائلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة بامور
الاول لو كان في الواقعة حكم فاما ان يكن عليه دليل قطعي او ظني يلزم تكليف ما لا يطاق وان كان عليه ما يفيد احدهما وجب قد
المخطئ

المكلف على تحصيله ويكون متمكنا من تحصيل العلم به او الظن والحاكم بغيره حاكم بغير ما انزل الله فيكون كافرا او فاسقا لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ويكون من اهل النار قطعا لانه تارك
لامر الله تعالى فيكون عاصيا والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها والاجماع على فساد هذه
الامور اللوازم فيلزم انتفاء ملزومها الحكم لا يقال هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة فالتكليف باتباعها حرج
فيكون منفيا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لانا نقول غموض ادلة الاحكام دون غموض ادلة المسائل العقلية مع كثرة
مقدماتها والشبه فيها وقد كان الخطا فيها كفرا او ضلالا فكذا ههنا وان سلم ذلك وجد الدليل وعدمه على تقدير ثبوت الحكم وجب
القول بنفيه الثاني لو كان هنالك حكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية على تقدير وجود
الحكم ان لم يوجد عليه دليل البتة كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وان وجد عليه دليل فان لم يستلزم المدلول قطعا ولا ظاهرا
استحال التوصل به الى المدلول وان استلزمه ظاهرا فان لم يمكن وجوده بدون المدلول كان استلزامه قطعا لا ظاهرا وان امكن
وجوده بدون المدلول في بعض الصور واستلزمه في صورة اخرى فان لم يتوقف كونه مستلزما له على انضمام قيد اخر اليه لزم
الترجيح من غير مرجح لان ذلك الشيء تارة ينفك عن المدلول وتارة لا ينفك عنه مع تساوي نسبة الوقتين وان توقف كان المستلزم للمدلول
هو المجموع لا ما فرض دليلا ثم ذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن المدلول استحال استلزامه الا بقيد اخر ويتسلسل وان لم يمكن كان
دليلا قطعيا لا ظاهرا لا يقال الدليل الظاهر هو الذي يستلزم كون المدلول اولى بالوجود اولوية غير منتهية الى الوجوب وهذا المعنى
ملازم له ابدا لانا نقول لا نعقل الاولوية من دون الوجوب لان العدم مع الاولوية ان امتنع كانت وجوبا والا امكن حصوله معها
تارة والوجود اخرى فيحصل احدهما في الاخر ان توقف على امر لم تكن الاولوية كافية في الرجحان فان لم يتوقف لزم ترجيح الممكن من غير
مرجح فثبت ان الذي لا يستلزم الشيء قطعا لا يستلزمه بوجه من الوجوه فثبت انه لو وجد في الواقعة حكم لكان عليه دليل قطعي
ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انتفاء الحكم الثالث الاجماع على ان المجتهد مامور بالعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله
تعالى الا المامور به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وعمل به كان مصيبا فالقطع على انه عمل بما امر الله تعالى فكل مجتهد مصيب
الرابع لو حصل في الواقعة حكم معين لكان غيره باطلا ويستلزم التالي امورا اربعة الاول انه لا يجوز من الصحابة تولية بعضهم
بعضا مع المخالفة في المذاهب لان التمكين منه تمكين من ترويج الباطل وهو غير جائز لكنه قد وقع فان ابا بكر ولى زيدا مع
مخالفته اياه وقطعوا بشريح مع مخالفته في كثير من الاحكام الثاني يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك الثالث
كان يجب نقض احكام مخالفيهم بل الواحد منهم نقض حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى بقضايا ثم خالفه ولم ينقل النقض
الرابع اختلفوا في الدماء والفروج والخطا في ذلك كبيرة فانه لا فرق بين ان يمكن غيره من تناول الباطل من القتل واخذ المال وبين ان
يباشرها في كونه كبيرا ويجب تفسيق فاعله والبراءة منه ولما لم يصح شيء من ذلك علمنا انتفاء الحكم لا يقال يجوز ان يكون
الخطا صغيرة فلم يجب الامتناع من التولية ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا انه كبير لكن انما يلزم هذا لو
لو حصل في المسائل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبه وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر
وسقوط الاثم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطئة ولان الصحابة اختلفوا قبل العقد
لابي بكر فقالت الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لحمل النبي عم ان الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطا البراءة والفسق فكذا
ههنا ولانهم اختلفوا في مانع الزكوة هل يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم وكان معلما لحال الرضع وغيره كون الاختلاف
في الدماء والفروج كبيرا فانه لما لم يمتنع كون الاقوال المختلفة صوابا لم يلتزم من ذهب الى ان يكون المخطئ فيها صغيرا ويمنع تساوي
مباشرة القتل والغصب والتمكين منهما بالفتوى الباطل ولم لا يجوز ان يكون تمسكه بذلك بما يشبه الدليل سببا لسقوط العقاب
والتفسيق لانا نجيب عن الاول بان الدليل على كونه كبيرة لو كان خطا انه تارك الحاكم بما امر فيكون عاصيا فيستحق النار
وعن الثاني ان غموض الادلة وكثرة الشبه ما في مسائل العقليات مع ان المخطئ فيها كافر او فاسق وعن الثالث ان ترك البراءة والتفسيق
مع التمكين من الفتوى والعمل منقول عمن نقلتم عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من التوفيق وقد تقدم صرفه الى كون الخطا صغيرا
لما بينا منافاته فطريق التوفيق ليس الا صرف ما نقلناه الى القطع وما نقلتموه الى الظن فانا لا ندعي التصويب في كل الاختلافات في المسائل

الشرعية حتى يفرض ما ذكرتم وانتم تدعون الخطا في كل الاجتهادات فيفرض ما ذكرناه في محل الخطا فيما اذا وجد في المسئلة نص قاطع او
على ما ادانا لم ينقض المجتهد وجوه الاستدلال واما الانصار فانهم انما سمعوا ذلك الحديث لاجرم لم يتحقق التفسيق والبراءة مع ان
هذه المسائل فان كل واحد من المجتهدين معروف صحة صاحبه وان كان مخطئا لكانه مصر على الخطا بعد الاطلاع عليه فاصل الباب من
من الاخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانعي الزكوة وفي قضية الجهمية وقوله ما لجاز ان يكون المذاهب المختلفة في الدماء
والفروج حقه فلم لا يجوز ان يكون الخطاء فيه صغيرا لكنا قد بينا الدليل على كونه كبيرا ثم قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة
جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله وهذا وامثاله من الاحاديث كثيرة بل نعلم ان الخطا كبيرة الخامس لو كان المجتهد مخطئا
لما حصل القطع بكون الخطا منه معفوا او قد حصل فهو غير مخطئ بيان الشرطية انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك
الوقت اما ان يجوز المخطئ كونه مخالفا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز كان كالساهي عن النظر الزايد فلم يكن مكلفا بفعله
بيحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا هنا خلف وان جوز كونه مخالفا بنظر زايد فاما ان يعلم في تلك الحالة انه معفو له اخلاله بذلك
النظر الزايد او لا فان علم لم يصح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها يغفر له ما بعدها لانه ان اقتصر على اول المراتب يغفر
له ما بعده وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها ولا يتميز له تعين تلك المراتب من تعين ولا منع لو عرف تلك
المرتبة لكان مغري بالمعصية لعلمه بانتفاء المضرة عليه في ترك النظر الزايد مع كونه مشقة فادن لا يعرف تلك المرتبة واذا لم
يعرف فلا يجوز ان لا يغفر له اخلاله بما بعدها من النظر وجب ايضا في كل مخطئ من المجتهدين انهم لم ينتهوا الى المرتبة التي يغفر لهم ما
بعدها وهو يقتضي تجويز كونهم غير معفو لهم فظهر انه لو كان مخطئا لما حصل القطع بكونه معفوا لكنه حصل القطع بذلك لانهم
اتفقوا من عصر الصحابة الى يومنا هذا على ان ذلك معفو وقد علمنا ان المجتهد ليس بمخطئ السادس قوله صلى الله عليه واله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم جعل الاقتداء بكل من اصحابه هدى مع انهم اختلفوا في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او في الاجتهاد لكان قد حث على الخطا والضلال
اليه وهو باطل السابع قال لم يزل الصحابة يحمل الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب ان صح ثم تصويبه مطلقا ولم يفصل بين حاله
واخرى فالمجتهد مصيب مطلقا الثامن تعيين الحق يستلزم نصب دليل قاطع دفعا للاشتباه والاشكال وقطعا للحجة لئلا يكون الحجة كما اهملنا
من معالم الشرع في كلما ادعى اليه لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه دليل
قاطع لوجب الحكم بفسق مخالفه التاسع لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المسائل الاجتهادية بما لا يستقل باثبات اصل الحكم ولا
نفيه فلو علمنا ان الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح فالدليل على واحد من الحكمين قائم فكان حقا والجواب عن الاول ان على
الحكم دليلا ظاهرا لا قطعا ولا يلزم الكفر ولا الفسق قوله ان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان مكلفا بتحصيل طلب ذلك الحكم الذي عينه
الله تعالى ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطا ولم يصل الى ذلك الحكم وظن شيئا اخر تغير التكليف في حقه وصار مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه وح يكون حاكما بما انزل الله لا بغيره فسقط ما ذكروه من الاستدلال وهو الجواب عن الثاني انا لا نسلم ان المجتهد
بعد اما اجتهد وظن ان الحكم كذا فانه مكلف بالعمل بمقتضى ظنه وحكمه تعالى في حقه ليس الا ذلك لكن يجوز ان يقال انه قبل خوضه
في الاجتهاد كان مامورا بطلب الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه بعد الاجتهاد ووقوع الخطاء تغير التكليف وما
ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال وكان هذه الدلالة لا ينتقض بما لو وجد نص في المسئلة ولم يجده المجتهد بعد الطلب ثم ظن بمقتضى
القياس خلاف ذلك الحكم فانه يكلف حينئذ العمل بمقتضى ذلك القياس مع الاجماع على كونه مخطئا في هذه الصورة فجوابهم جوابنا
ومن المصوبة من منع الخطا في هذه الصورة فالاصل الجواب ما تقدم وهو الجواب عن الثالث لانه انما يجب البراءة والتفسيق لو
علم بعينهم انه تعالى كلفه بعد الخطا مكلف بالعمل بمقتضى ظنه فيكون فاعلا لما حكم الله تعالى فلا يلزم شيء مما ذكروه وفيه نظر فان الحكم
تابع للمصلحة لا للظنون ولانا نسلم تغير حكم الله تعالى باعتبار حصول ظن غير الحكم المعين بل الحق في الجواب ان التكليف لم يتغير نعم لا يأثم
ولا يفسق من حيث العذر الحاصل له باعتبار الاجتهاد انه مكلف باصابة الحكم المعين مستندا الى الدليل الظاهر فلما حصل له
ظن غيره لتقصير في اجتهاده ظن اصابة الحق فاهمل استيفاء النظر باعتبار توهمه بسبب ظنه انه فعل المامور به وعن الخامس
ان المرتبة التي عندها الحكم بكونه معفوا له ما بعدها هو الاتيان بما يقدر عليه من غير تقصير وعن السادس انه معارض بقوله تم

اجتهد واخطا

اجتهد واخطاء فله اجر واحد وايضا فهو خبر واحد وما ذكرناه دلائل قاطعة فلا يعارضه المعارض وهو الجواب عن السابع وعن
الثامن لا مانع من ان اقتضاء الحكمة طلب ظن ذلك الحكم بناء على الادلة الظنية لا طلب العلم به فلا يجب نصب دليل قطعي ولا يلزم حصول
العذر وعن التاسع انه يقتضي تسليم ان الترجيح قد يكون مما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من اعتبار جزء من الدليل و ح لا يكون المرجح
دليلا ولو كان دليلا لكنا لا نسلم وجوب ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر البحث الرابع في القول بالاشبه هذا البحث على
راي الامامية ومن وافقهم في ان لله تعالى في كل مسئلة حكما معينا واما بالتفريع على راي المصوبة وقد اختلف القائلون بعدم الحكم
فقال بعضهم بالاشبه وهو انه وان لم يكن لله تعالى فيها حكم لكن لو حكم لم يحكم الا بكذا ونفاه المحققون وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه
ان كان هو العمل باقوى الامارات وكان موجودا كان الاشبه واردا بالاجماع على وجوب العمل باقوى الامارات فيكون الحكم من الله
الاشبه هو اقوى الامارات واما ان كان الاشبه شيئا غير العمل باقوى الامارات استحال ان يكون مفسدة للمكلف اذ لا قائل
بوجوبه حكم وكلها ان الله تعالى نص على حكم فيها المنص عليه مع كونه مفسدة للمكلف وان كان مصلحة فان قلنا بوجوب
رعاية المصالح كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة وجب ان ينص الله تعالى عليه ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب كما
هو راي الاشاعرة جاز ان ينص على غيره فيبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه وان لم يكن مصلحة ولا مفسدة
فهو انما يتمشى على راي الاشاعرة الذين نفوا وجوب رعاية المصالح في الاحكام وكلامه قال المعتزلة قالوا انه لا يتعين عليه ان يحكم
على صيغة معينة والا لما كان الحكم كيف شاء فيمتنع القول بالاشبه احتج القائلون به بوجهين الاول قوله تم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله
اجر واحد صرح بالخطا وليس لاحدها الا بمخالفة الحكم والمخالفة لا تعقل انه لا حكم فيكون لاجل الحكم مفترضا وهو الاشبه الثاني
المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وجب ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه
ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع انه تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف
يكون مخطئا بالعدول عنه وكيف ينقص ثوابه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته ولا سبيل له الى اصابته الخامس في فضل التنازع
بين المجتهدين المختلفين اعلم ان القائلين بان المصيب واحد او بعدم التصويب اسهل الا ان هؤلاء تصويب الكل يفضي الى التنازع بحيث لا
يمكن حله كما في الزوج لو قال لامرأته انت باين وكانا مجتهدين ثم راجعها وكان شافعي يرى الرجعة والمرأة حنفية ترى ان الكنايات
بواين فهنا يمكن الزوج شرعا من مطالبتها بالوطي والمرأة مامورة بالامتناع فلا يمكن قطع هذه المنازعة قال المصوبون هذا
الاشكال وارد عليكم ايضا فان المحققين منكم ومنا انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعلم كونه مخطئا فهو وارد عليكم ايضا
وطريق التخلص ان يقول الحادثة ان وقعت لمجتهد واختصت به عمل على ما يؤدي اليه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات فيها فالخيرة فيها
او يعاود الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجري فيها الصلح كالاموال اصطلحا فيه او رجعا الى الحاكم فيفصل بينهما
او يجد ولم يجد رضيا بمن يحكم بينهما فاذا حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجر فيه الصلح كالمسئلة المفروضة رجعا الى
من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او محكما او لم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما
وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل على ما اتفق عليه الفتوى فان اختلفوا اجتهد في فتوى الاعلم الازهد فان استويا
تخير بينهما وان تعلقت بغيره فعل كما تقدم في المجتهدين السادس في نقض الاجتهاد اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان في حقه مثل ان
يكون قد ادى اجتهاده الى جواز التزويج بغير ولي او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان الحكم الاول
قد اتصل به حكم حاكم وقضاء قاض سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينقض النكاح وكان صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به فقد حكم
فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوع الا ان الحكم
عندنا لا يتغير بحكم القاضي وعدمه فانه كان شايعا لم يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير حكم القاضي ما ليس حلالا في نفسه حلالا وان لم
يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها لانه لما ان مستديما للاستمتاع بها على خلاف معتقده وهو مرتكب لما يجزم بتحريمه وهو
خلاف الاجماع وان كان قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد
اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو
من اهله في القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى على وفق قضاء

القاضي فانه متى اجتهد بالحكم استقر على ما تقدم من الاستحلال واما في مسألة القاضي فان كان قد خالف دليلا قاطعا كنص او اجماع
او قياس جلي وهو ما نص فيه على العلة فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا وان لم يكن قد خالف دليلا قاطعا بل اجتهد وحكم
باجتهاده فانه لا يجوز نقض حكمه والا لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم
غيره بتغير اجتهاده المفيد للظن جاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم
وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها **السابع** في انه لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب
اختلف الناس في جواز تفويض الله تعالى الى المكلف ان يحرم ويوجب ويبيح باختياره بان يقال له احكم بما رأيت او بما شئت
فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه مطلقا موسى بن عمران وقال ابو علي الجبائي يجوز ان يقال ذلك للنبي صلى الله عليه وآله دون غيره
وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وجمهور المعتزلة على الامتناع والسيد المرتضى وان جزم في صدر كلامه بالمنع وانه
لابد في كل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار المكلف والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب الا انه في اثنائه دل انه
يشعر باختياره ذلك في الحكم الواحد لا في الاحكام المتعددة احتج المانعون بوجوه الاول ان هذا التمهيد ان جعل
الاختيار علامة على المصلحة فهو محال لوجهين الاول انه على هذا التقدير يسقط التكليف فانه اذا قيل له ان اخترت فافعله وان
لم تختر فلا تفعله كان محض اباحة الفعل لا تكليفا ولما [illegible] يفرض الكلام في حكمين يجوز ان لا يخلو عنهما كالوجوب والتحريم الثاني
ان الانسان لا ينفك من النقيضين فلا يجوز تكليفه بما لا يمكنه الانفكاك عنه فصار في تخيير الكفارات لتمكنه من الانفكاك عنها
اجمع وان جعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره المكلف استحال التفويض لوجوه الاول انه اما ان يجوز التفويض في
الحوادث الكثيرة او في حادثة وحادثتين والاول محال للعلم القطعي بامتناع حصول الاصابة دائما على سبيل الاتفاق كما
لا يجوز ان يقال للامي اكتب كتابا فانك لا تخط بيمينك الا ما طابق ترتيب الكتاب ولا ان يقال للجاهل اخبر بما شئت فانك لا تخبر الا بالصدق
والا لزم بطلان الاستدلال بالاحكام على العلم وبطلان الاستدلال بالاخبار عن الغيب على النبوة فكذا لا يجوز ان يقال له احكم
فانك لا تختار الا الصواب واما الثاني وهو جوازه في القليل فانه وان كان جائزا الا انه خارق للاجماع فان كل من منع من الكثير
منع من القليل فالفرق خارج عن الاجماع وفيه نظر للفرق بين الكتابة المفتقرة الى تقدم المعرفة بالصنعة وبين الاختيار المغني
عن تقدم غيره وكذا الفرق بين الاختيار والاخبار المتوقف على علم المطابقة الثاني ان حسن القصد الى الفعل او قبحه اما ان يكون حسنا
فلابد وان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارات المميزة كان التكليف باختيار الحسن دون
القبيح تكليفا بما لا يطاق لان الدال المميز موجود وهو قد علمنا انه لا يختار الا الحسن لانا نقول هذا يقتضي ان العلم بالحسن بعد فعله
وبعد الفعل يرد التكليف عنه فالدور لازم لوجوب تقدم التمييز بين الحسن والقبيح على الاختيار والا لزم تكليف ما لا يطاق وقوله
انك لا تحكم الا بالصواب انما يحصل معه التمييز بعد الفعل والمتقدم لا يجوز ان يكون هو المتأخر وفيه نظر لان وجوب تقديم العلم
او الظن بالحسن على الفعل انما يثبت على تقدير جواز وقوع القبيح اما على تقدير عدمه فلا والجواب عما تقدم الثالث لو جاز ان يقال له احكم فانك
لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلف تصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل بل تفويضه الى اختياره ولجاز ان يكلف الاخبار
بما شاء فانه لا يخبر الا بصدق ولجاز ان يصيب في مسائل الاصول من غير اجتهاد ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى من
غير وحي ينزل عليه وهو باطل اجماعا الرابع لو جاز ذلك في حق الله لجاز في حق العامي الخامس وهو يدل على عدم الوقوع لو
كان النبي صلى الله عليه وآله مامورا باتباع الاشد من غير دليل لما نهي عن اتباع هواه اذ معناه الحكم بكل ما يميل قلبه اليه من غير دليل لكنه قد نهي
بقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن الهوى لانا نقول الا اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان نصا على حجية كل ما يميل قلبه اليه
فلا يكون اتباعا للهوى لا يقال [illegible] ينبغي ان يكون اتباع الهوى منه ممتنعا وفيه نظر لامكانه لولا القول ونحو ما احتج به السادس لو قيل له
احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل لم فعلت لكنه قد قيل له عفا الله عنك لم اذنت لهم وهو يدل على عدم الوقوع ايضا وفيه نظر لتوجه
العتاب الى الامة ولان توجه العتاب الى فعله لا يمنع من التخيير في غيره احتج موسى بن عمران بوجوه الاول ان النبي صلى الله عليه وآله يوم فتح مكة لما قتلوا
مقيس بن صبابة وابن ابي سرح وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من تعلق باستار الكعبة فهو آمن ثم شفع عثمان
في ابن ابي سرح فعفا صلى الله عليه وآله عنه ولو كان قتله مامورا من الله تعالى لما قبل فيه شفاعته اصلا لا يوجد [illegible] ولا لعلمائه يعرفونها

حدثنا لزوم

في ذلك الوقت شيء منها الثاني قال صلى الله عليه وآله يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر ولم يكن الاستثناء بالوحي لعدم ظهور علاماته الثالث نادى مناديه صلى الله عليه وآله
لا هجرة بعد الفتح حتى استفاض بين المسلمين فكان لله انا قيد مجاشع بن مسعود بالعباس شفيعا ليجعله مهاجرا بعد الفتح
فقال اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح الرابع لما قتل النضر بن الحارث جاءت ابنته فانشدته ما انشده [illegible] من قومها وهو
الفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق الى اخر الابيات فقال لو كنت سمعت شعرها
ما قتلته وهذا انما يكون لو كان القتل بغير وحي اذ لو كان بوحي ثم لم يقتله لو سمع الشعر الخامس قال صلى الله عليه وآله عفوت لكم عن صدقة
الخيل والرقيق واسناد الفعل اليه يدل على عدم الوحي فيه السادس قال ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول
الله فقال ذلك فغضب رسول الله صلى الله عليه وآله وقال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لعذبتم
السابع اخر رسول الله صلى الله عليه وآله العشاء ذات ليلة فخرج ورأسه يقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلاة هذا الحين
الثامن قال صلى الله عليه وآله ان عيسى [illegible] ان الله امرني ان يحملوا [illegible] التاسع قال جابر لما قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله ان ماعزا رجم
قال هلا تركتموه حتى انظر في امره ولو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك العاشر قال صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وعن لحوم الاضاحي الا فانتفعوا بها الحادي عشر قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه
الثاني عشر القياس على خصال الكفارة فانه قد سبق ان الواجب واحد ثم ان الله تعالى فوضها الى المكلف لعلمه انه لا يختار الا ذلك
الواجب فكذا هنا الثالث عشر الواجب في التكليف تمكن المكلف من الفعل المخرج عن العهدة فاذا قال له تعالى انك لا تفعل الا
الصواب علم ان كل ما يصدر منه صواب فكان متمكنا من الخروج عن العهدة فكان جائزا الرابع عشر اذا استوى عند
المستفتي مفتيان وافتى احدهما بالتحريم والاخر بالاباحة تخير المستفتي بينهما ولا فرق في العقل بين هذا وبين قوله احكم بما شئت فانك
لا تفعل الا الصواب الخامس عشر قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة السادس عشر الاجماع على الصحابة
في قول الحاكم هذا حكمه ان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان اضاف الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه
احد فصار اجماعا لان احاد الصحابة كانوا يرجعون فيما حكموا به اولا من غير انكار عليهم ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل
عن دليل من الشارع لما ساغ ذلك منه ولوجب على الباقين الانكار عليه السابع عشر اذا جاز الحكم بالامارة الظنية مع جواز
الخطاء فيها جاز الحكم باختيار المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن الصواب والجواب عن الوجوه العشرة التي ذكرها موسى
اولا باحتمال ان يقال ورد الوحي بها قبل تلك الوقائع مشروطا كان يقال له ان استثنى احد شيئا فاستثن له وكذا باقي الصور
وتحريم اسرائيل جاز ان يكون بالنذر ومنع تعيين الواجب المخير عند الله على ما تقدم ولان اسرائيل لم يكن مجتهدا بينه حتى يكون [illegible]
في عموم الآية واما الاخر ففيه انه ليس من الخلاف في شيء لان التحريم فاباحته للاستثناء [illegible] والاستثناء من العباس والنبي صلى الله عليه وآله كان
متوكلا ويجوز نزول الوحي بامره بالسواك عند كل صلاة او باختيار ذلك لاستحالة استناد الاوامر الشرعية اليه صلى الله عليه وآله
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافة العفو الى نفسه بمعنى انه لم يأخذ صدقة الخيل والرقيق منهم لا يعني
المسقط لها وقوله ولو قلت نعم لوجبت لا يدل على استناد الوجوب الى قوله من تلقاء نفسه بل لانه لا يقول الا ما يوحى اليه وما تقدم
وجاز ان يبيح له القتل وترك [illegible] ابن ابي سرح والنضر [illegible] واضافة الخطأ الى احاد الصحابة لا تدل على ان من حكم منهم انما حكم
من غير دليل بل انه حكم لدليل ظنه ثم ظهر انه غالط فيه ولو كان ذلك باعتبار اختياره لم يشكوا في كونه صوابا ورجوع
احاد الصحابة في الحكم الى الغير انما كان لظهور خطائه فيما ظنه دليلا ولا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز
ذلك في الاحكام الشرعية لان للعامي التخيير في خصال الكفارة دون التخيير في الاحكام ولا يلزم من العمل بالامارة المفيدة للظن العمل بالاختيار
من غير ظن [illegible] الحكم واعترض القائلون بالوقف على الاول من حجج المانعين بجواز كون الاختيار علامة المصلحة وليس فيه اسقاط
للتكليف لانه اذا قيل للرسول صلى الله عليه وآله ان اخترت الفعل فاحكم على الامة بالفعل وان اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف
بل يكون مكلفا بامر الخلق متعلق باختياره وفيه نظر لان [illegible] التكليف بامر الخلق ويعلق قوله لا تختار الا المصلحة عن
الفعل والترك لان الحكم على الخلق بالفعل او الحكم بالترك قد يتفق منهما وفيه ما تقدم قالوا ويشكل بالمستفتي اذا اختلف عليه الفتيان والعلماء واحد

ويمنع عدم كثرة الاتفاق فان معظم المتقدمين في الماهية والصحيحات الامثلة التي ذكرتموها كالكتابة وغيرها ان كانت منذ هذه
لما كان الشارع افتقر الفرق بين القليل والكثير الى دليل ومعنا الحكم فيها اولا امتنع القليل على ان التماس لا يفيد اليقين سلمنا
عدم دوام الاتفاق لكنا لم نبق الاتفاق لكن انما لم يكن الاتفاقي ببعض الجهات معلوم السبب بسائر الجهات فانه من الجائز ان يعلم
الله تعالى ان مصلحة المصلين اكل الطعام المخلوق هذه السنة ويعلم انهم خلقوا لعلم يجد لا يشتهونه الا الطعام المخلو فاذا
كان تناول الطعام المخلو مصلحة المكلفين ولعلهم لم يمكن جهله يكون الفعل مصلحة ما اغاله في هذه الصورة من الاقدام
عليه واكثر فاته سلمنا تجدد للدين الكثير يحصل في القليل والاجماع ممنوع وعلى الثاني يمنع وجوب تقدم التمييز بين الحسن و
القبيح على الفعل لما تقدم في الجواب عن الاول سلمنا لكنه حاصل هنا اذ التقدير ان المحلف من فعل القبيح واي فرق بين نصب
امارة قبل الفعل وبين جعل الامارة نفس الفعل فانه فعل التقدير يأمن الخطاء ولا يلزم ما قالوه من عدم الامن من فعل
القبيح لم يتقدم الامارة وعلى الثالث والرابع ان الله تعالى لما علم في تلك الصورة بان المحلف لا يختار الا الصواب فلو قلت
انه لا يجوز له فعل الامر متابعة ارادته ولا يلزم من عدم الالزام من حين ذلك عدم جواز الالتزام بغيره له وعلى الخامس والسادس
ان قوله تعالى لنبيه ثم انك لا تحكم الا بالصواب وقد يكون متاخر وما ذكروه في زمانه متقدم فلا تنافي **الفصل الثاني** في التقليد
وفيه مطالب **الاول** في ماهية التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك
كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع
العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي والى ما اجمع عليه اهل العصر الى قول المفتي وعمل القاضي بقول
الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول النبي ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول ص
والايات الدالة عليه ووجوب قبول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وفيه الادلة الدالة بخصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال
والنزاع لفظي واما المفتي فهو الفقيه وقد تقدم والمستفتي مقابله واعلم ان المفتي اما ان قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا يكون فان كان الاول
فما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز له مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن فلا اجتهد فقد ذهب قوم الى انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني
فانه كان عاميا فافتا اختلفوا في جواز التقليد له ولكن الذين اختلفوا في الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد واذا تقرر هذا فان
كان الاجتهاد متجزيا ظهر الفرق بين المفتي والمفتى فان كل من يحكم من غيره في مسئلة فهو مفت بالنسبة الى ذلك الغير والغير مستفت وان لم
نقل بالتجزية فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية من الفرعيات دون العقليات
المطلب الثاني في المفتي وفيه مباحث **الاول** انه هل يجوز خلو الزمان عن المجتهد ام لا اختلف الناس في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار
عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه فجوزه قوم كالحنابلة وغيرهم وجوزه اخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز خلوه
المعصوم منه ومع وجود التكليف لكنه لا يسمى مجتهدا لان الاحكام عنده متلقاة من الوحي او مستنبطة منه واما المعتزلة فالقائلون
بوجوب التكليف او جوازه وجوب مجتهد في كل عصر فيه تكليف لاستحالة التكليف بما لا يطاق الحجة للموجبين بوجوه الاول قوله لا تزال
طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وفيه نظر لعدم الملازمة بين ارتكاب الحق ووجود المجتهد لجواز
الاستناد الى قول المعصوم او ان قال لا يجوز الاصابة وانما اتفاق الثاني قوله ص واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك
فقال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وفيه نظر لعدم دلالته على وجوب
وجود المجتهد كل وقت بل يدل على وجود قوم صالحين حال فساد الناس وليس ذلك من الاجتهاد في شيء الثالث قوله ص العلماء ورثة الانبياء واحق
الامة بالوراثة هذه الامة واحق الانبياء بارث العلم عنه نبينا ص وفيه نظر لا دلالة على استحقاق الارث للعلماء ورثة الانبياء واحق الامم
بالوراثة هذه الامة واحق الانبياء بارث العلم عنه لا على وجوب وجود الوارث الرابع التفقه في الدين والاجتهاد فرض كفاية يأثم الكل لو تركوه
ولو جاز خلو العصر عن من يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطاء والضلال وهو ممتنع بما تقدم في دلائل الاجماع وفيه نظر اذ ترك الواحد
على الكفاية انما يتعقبه الاثم بان يتمكن طائفة فيتم الغرض بها في المتنازع ذلك الخامس طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد
فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة الاحكام لزم تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وهو ممتنع وفيه نظر لمنع حصر الطريق
في الاجتهاد واعترضه على النصوص بالمعارضة بنقيضها بقوله ص بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا لكن

يقبضه

يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله ص تعلموا الفرائض
وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقوله ص خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر
لا يعبأ الله بهم وفيه نظر لعدم دلالته على خلو العصر من مجتهد فان غرابة الاسلام قد يجامع وجود مجتهدين قليلين وكذا قبض
العلماء يصدق مع قبض الاكثر ونسيان الفرائض لا يستلزم نفي المجتهد وانتهاء الحال الى الحثالة قد يجامع قلة المجتهدين كما يصدق مع
عدمهم وعلى الاخيرين بان التفقه في الدين والتاهل للاجتهاد فرض كفاية في كل عصر اذا امكن لعثار العلم على الاحكام المنقولة
اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر الاول بالنقل المعتبر على الظن ولكن لا نسلم امتناع ذلك وفيه نظر لما بينا من امتناع
تقليد الميت واحتج المجوزون بان الامتناع ليس ذاتيا لعدم المحال لو فرض واتفاقا لا بغيره لاصالة عدمه **الثاني** في تكرار الاجتهاد
المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ما وافتى به ثم سئل ثانيا عن تلك المسئلة هل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا قال قوم يجب تكرار
الاجتهاد لاحتمال ان يتغير اجتهاده فيطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب وخرج عن عهدة التكليف
بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب وخرج عن عهدة
التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا وقال اخرون بالتفصيل وهو ان كان
ذاكرا للطريق الاول فهو مجتهد ويجوز له الافتاء كما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد
وفيه نظر لانه غير المجتهد لا يعلم الحكم وهذا انما يجب العمل بما ظنه ولان عدم الاطلاع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا لو منع من العمل
بما اداه اجتهاده مع الذكر او النسيان لم يستقر العمل بالاجتهاد الا مع افادة اليقين لوجود المانع على كل تقدير اذا عرفت هذا
فلو اجتهد ثم يمنع منه لحكم فانه اداه اجتهاده الثاني الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني ويعرف المستفتي
اولا برجوعه عن ذلك القول لان المستفتي انما يعول على قوله فاذا ترك هو قوله نفسه بقي عمل المستفتي بغير موجب وقد روي عن ابن
مسعود انه كان يقول في ... انه مشروط بالدخول فذاكر الصحابة فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى المستفتي
وقال سالت اصحابي فكرهوا **الثالث** في الافتاء عن الحكاية اختلفوا في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذاهب
غيره من المجتهدين وبما يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند
غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وقال
اخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وقال اخرون بالتفصيل وهو من وجهين الاول قال قوم ان كان المفتي مجتهدا
في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا
من الجمع والفرق والنظر والمناظرة كان له الافتاء لتميزه عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى
وان لم يكن كذلك فلا الثاني قال اخرون ان حكى عن ميت لم يجز له الاخذ بقوله اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع مع خلافه بعد موته
دون حيوته فدل على انه لم يبق له قول وفائدة تصنيف الكتب مع موت مصنفيها استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه واعترض بان الراوي اذا كان ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الفقيه العالم
الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل عند العامي ظن صدقه فيظن ان حكمه ثم ما روى له والعمل بالظن واجب فيجب على العامي العمل
به والانعقاد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لعدم المجتهد في هذا الزمان والاجماع حجة وفيه نظر لانه غير
المجتهد عامي فالمعتبر بقوله الاجماع وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير الحكي له العمل به ولهذا
ساغ للعامي الرجوع الى قول زوجها فيما يحكيه عن المجتهدين فان رجع الى الحكاية عن من يوثق به فحكمه حكم السماع كان النبي ص
ينفذ احاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب
عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان ص يكتب الكتب وينفذها الى الامصار وان لم يثق به لم يجب العمل لكثرة ما يتفق من الغلط في
الكتب هذا هو الاجود عندي **المطلب الثالث** في المستفتي وشرائط الاستفتاء ومحله وفيه مباحث **الاول** في العامي اتفق المحققون على
انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه
ذلك والاخذ بقول المفتي وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز

وذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها من العبادات لنا وجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال
وهو عام لمن لا يعلم وهو عام ايضا في كل ما يعلم اما اولا فلانه من العموم لان الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلانه ورد عقيب ذكر
الرجال فيكون عاما الثاني الاجماع فانه لم يزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول
المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا
الثالث العامي اذا حدثت به حادثة فاما ان يكون متعبدا بشيء للاجماع وليس مخاطبا بل لا بد من طريق وليس الحجة والنظر في الدليل المثبت للحكم
لاقتضاء ذلك الى تعطيل المعاش والاشتغال الفكري فيوقع السائلين عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل
وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءة
الاصلية اجماعا الرابع لو لزمه الاستدلال لم يكن حاله كحاله عقلا لوجهين الاول ان الصحابة لم يلزموا ان لا يطلب العلم ولم يطالب
رتبة المجتهدين لوكان عقلا الثاني يتعذر ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بيناه ولحال الحدوث الواقعة والا لوجب عليه الكتاب
صفة المجتهد من عندي والحادثة وهو غير مقدور لان المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بالخبر الواحد ولا يجوز
التمسك بالظواهر المحتملة وحتى يشهد الا من عليهم فانهم قالوا انه ثبت ان الاصل في كل اللذات الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد
في بعض الحوادث نص قاطع من متنه ودلالته نقيض ترك ذلك الاصل عمل به والا وجب التمسك به فالعامي اذا حدثت به واقعة
يبني من الزكاة والحج العقلاء فيه وان كان في معاني الدلالة نبهه المفتي على حكم العقل وكان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال
في مسائل الاصول لكنه لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير لا يجوز بعض قاطع المتن والدلالة لا يدركه بادنى اشارة من قول المفتي
وان لم يوجد به على حكم الاصل يمنع المنع من التقليد ضعف عند الموجبين للعمل بالقياس وخبر الواحد اما من ينعها فلا صعوبة
ولو منع المعاش من ذلك لكان منعه من وجوب النظر في مسائل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم
ان الصحابة كانوا يلزمون من لم يعلم الحكم في اول زمانه لانا نفتقر في معرفة مسائل الاصول معرفة ادلة التوحيد والنبوة
اجمالا لا تفصيلا في تحصيلها بادنى تامل بخلاف فروع الشرع المفتقرة الى علوم كثيرة وبحث شديد وانما تم هذا الفرق اذا حصل الفرق
بين صاحب الجملة والتفصيل وهو باطل لان الدليل المركب من مقدمات عشرة مثلا لو حصلت مقدماته للمستدل باسرها حصل العلم
من غير زيادة لان العشرة مستقلة بالانتاج فيحصل من احوى البرهان قوة وان لم يحصل العلم باسرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالدليل
والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالمتمسك بالدليل لا يفيد الزيادة كما قال لصاحب الجملة يكفيه الاستدلال على ثبوت
الصانع بالحوادث المحدثة وهو باطل لان هذه الحوادث لا يدل الا من حيث وهو معلوم للعوام وذلك المؤثر مختار وهو غير معلوم لهم
فانهم ما لم يثبت انه ليس بموجب لم يجب اسناده الى المختار فقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمة
وفي النتيجة واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر لو استدل بجعل نبوته من غير ان يبرهن على انه من فعله تعالى دون خاصية
نفس الرسول وخاصية دواء او محل او طلسم وعلى انه تعالى فعله لغرض التصديق لا غير كان مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجة فظهر
فرق بين صاحب الجملة والتفصيل فلم يبق الا ان بقية الادلة الاصولية على التفصيل سهل وهو ممنوع او انه يجوز التقليد فيها فينتفي الفرق
بينهما احتج المانعون بوجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والتقليد قول بغير العلم فكان منهيا عنه الثاني انه تعالى ذم
المقلدين في قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ولا يكون ذلك الا لقبح التقليد على العامي الثالث قوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه الرابع القول بجواز التقليد يفضي الى ابطاله لانه
يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا الخامس قوله اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا السادس التقليد
ان يجب بما لا يؤمن معه الخطأ والضرر فيكون منهيا عنه بيان ذلك انه لا يامن من فسق من قلده وكذبه وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي
باتباع الخطأ والكذب والفسق وهو غير صادر من الشارع لقبحه السابع لو جاز التقليد في الامور الشرعية لجاز في مسائل الاصول
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لجواز التقليد هناك ليس الا حصول امارة يوجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب
وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء بالمقتضي في الاصول والجواب عن الاول المنع بالظنون التي يجب العمل بها كما في الامور الدنيوية وفي الفتاوى
وارش الجنايات وخبر الواحد والقياس ان جوزوا العمل بها ويتنقض بالشهادة ولانه منتقض بالالزام فان النظر والاجتهاد انما يفيد

الظن وهو

الظن وهو قول بالشيء بغير علم ولا بد من سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فان الواجب حملها
على ما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم وعن الثاني بالحمل على ذم المقلدين فيما يطلب منه العلم جمعا بين الادلة وعن الثالث انه مخصوص
بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين القائلين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان
العلم وعن الخامس بمنع دلالته على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب فلا يلزم دخول صورة
النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن السادس انه مشترك الالزام فان العامي
وان اجتهد فلا يامن من وقوع الخطأ فيه بل هو اقرب الى الخطأ لعدم اهليته وعن السابع لما تقدم من الفرق بين ما يطلب
فيه العلم وما يطلب فيه الظن واما عموم جواز التقليد في مسائل الاجتهاد وغيرها فلانا لو كلفناه التفصيل بين الامرين لكنا قد
الزمناه ان يكون من اهل الاجتهاد لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور واحتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه واحد
فتجويز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في الخطأ بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب بمنع
ان الحق مع كل مجتهد سلمنا لكن لا يامن في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي بل وكذا من الامارات بغيرها اذا اجتهد
اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه المفتي قلنا وكذا الامر في صورة النزاع الثاني في غير العامي الرجل الذي بلغ به
الواقعة ان كان عاميا صرفا وجب عليه الاستفتاء كما تقدم وان كان عالما فاما ان يبلغ رتبة الاجتهاد او لا والثاني يجوز له الاستفتاء
على الاقوى والاول اما ان يكون قد اجتهد او لا فان اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعدل عن اجتهاده اجماعا وان لم يجتهد
لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز للعالم ان يقلد العالم
مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وفصل اخرون وذكروا فيه وجوها الاول قال الشافعي في القديم يجوز لمجتهد الصحابة تقليد
الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم الثاني قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم الثالث قال بعض العراقيين يجوز التقليد
فيما يخصه دون ما يفتي به الرابع قال ابن سريج يجوز ان يقلد فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد لنا وجوه الاول
انه مامور بالاعتبار ولم يات به فيكون عاصيا ولا ينتقض بالعامي لعجزه وفيه ما تقدم الثاني انه متمكن من الوصول بفكره الى حكم
المسألة فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطأ المحتمل عند القدرة على الاحتراز منه لا يقال
المعتبر في الاصول اليقين ولا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد
في الاصول دون الفروع وينتقض ما ذكرتموه بقضاء القاضي حيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد
سوى وجوب العمل من غير حجة وينتقض بالقريب من الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يسأل الواسطة مع تمكنه من سؤاله لانا نجيب
عن الاول انا اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته والدليل حاصل فوجب عليه تحصيله حذرا من الخطأ المحتمل وهذا المعنى
حاصل في مسألتنا لتمكنه من الدليل المبني للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطأ المحتمل والظن
الضعيف وعن الثاني ان الدليل لما دل على منع نقض قضاء القاضي بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل لذلك الدليل وعن الثالث بمنع
الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول صلى الله عليه وسلم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
والعالم قبل اجتهاده لا يعلم فجاز له السؤال الثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ
امرهم على الامراء والولاة الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الفقيه مطلقا فيتناول العالم كالعامي
الرابع اجماع الصحابة عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر
عليه باقي الصحابة لكنهم ... لانا نقول اتفقوا على انه لم ينكر جوازه لكنهم لم يقبلوه لكن لا يوجب حتى يجوز ذلك
الخامس حكم يسوغ فيه الاجتهاد فيجوز لغير العالم به تقليد العالم به كالعامي بجامع وجوب العمل بالظن المستند الى قول المفتي السادس
الاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بعد العامي فوجب على المجتهد به اعتمادا على نقله ورويته وهنا قد اخبر المجتهد عن منتهى
اجتهاده فعمل به المجتهد بجواز العمل به اولى السابع اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل
ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول انه يقتضي وجوب السؤال وهو منفي في حق
العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد بعد اجتهاده لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل ظان وهو منفي بالاجماع ولانه امر

بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم هنا ما يشمل العلم والظن سلمنا
لكن المسؤول اهل الذكر اى العلم والمسؤول عنه هنا النبي عليه السلام فامتنع السؤال المتعذر وعن الثاني بمنع عموم وجوب الطاعة على كل
معنى وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ولو حملت الاية على فتاوى صورة النزاع لوجب
التقليد وهو منفي اجماعا وفيه نظر لان العمل بالاية اعانة بالتعميم ولان المعنى ليعلم بالسنة الى الله تعالى وكذا في المطعون عليه
لانتفاء الفعل ويمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت او لعجزه من الاعذار وعن الثالث
ان الاية دالة على وجوب الحذر عند انذار الفقيه لا عند كل انذار ونحن نقول به لانا انما نوجب الحذر بروايته وفيه نظر لان الانذار
عقيب التفقه انما يتم منه الافتاء وعن الرابع يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل وعن الخامس بالفرق فان
العامي ما جعل له التقليد بخلاف العالم وعن السادس ان المفتي يبنى اجتهاده على خبر الواحد فاذا عمل به المجتهد او لا كان
احتمال الغلط فيه اقل مما اذا قلد غيره وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقرب من اجتهاده او مساويا او اضعف وعن السابع
انه مع الظن يجب العمل به اذا لم يمنع منه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية يوجب العدول عنه البحث الثالث في
شرايط الاستفتاء الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع فلا
يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد الورع بل يكفيه البناء على الظاهر وقد لا يراه منتصبا للفتوى بمشهد
الخلق ويرى اجماع الخلق على سؤاله والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد
من يظن عدم علمه ولا تدينه وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وانما يقلد المجتهد وان اتفقوا على الحكم وجب
على المستفتي العمل به وان اختلفوا وجب على المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع لان ذلك طريق الى قوة ظنه فجرى مجرى
قوة ظن المجتهد وهو قول جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن سريج من الشافعية والقفال منهم والكتاب العزيز
يدل عليه وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الحروريه كالقاضي ابي بكر
وجماعة من الاصوليين والفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في الرجوع الى من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام
في ترك النظر في احوال العلماء وهو ممنوع فاذا اجتهد فان ظن الاستواء مطلقا تخير في تقليد من شاء كالدليلين المتعارضين ولا
ترجيح وقيل يمتنع جوازه فقد عدم كالاجتهاد ان استواء امارتي الحل والحرمة وقيل يسقط التكليف لا نحصله الا ان يفعل ما شاء وان
ظن الرجحان مطلقا تعين عليه العمل بقول الراجح كما لو حصل للمجتهد رجحان احدى الامارتين وان ظن رجحان كل منهما على الاخر
باعتبار ففيه صور الاول ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لزيادته ونحالته ولهذا تقدم في
الصلوة ولان ظن اصابته الحق اقوى فيتعين العمل بقوله وقيل يتخير بينهما وليس بجيد الثاني ان يتساويا في العلم ويتفاضلا في الدين
فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن وقيل بالتخيير لان مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد
الذي هو العلم الثالث ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه
لا من دينه وقيل يؤخذ بقول الادين والحق الاول الا انه لا يجوز للعامي … بالظواهر فيقدم المفضول على الفاضل ويستفتي من يتعين
استفتاء غيره فيجب عليه الاجتهاد فيمن يقلده والبحث عنه وعن اجتماع الشرائط فيه فانه لو جاز ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء
على بعض فليجز وان يحكم في المسئلة بما يقع له ابتداء اذ لا فرق بين الامرين لانا نقول انه ارتد بالاجتهاد في معرفة الافضل استفادته
من تواتر الاخبار عن الفاضل بانه افضل من اتباع المفضول له ومن الامارات الدالة عليه والقراين التي لا تخفى دون البحث عن نفس
العلم … لله … امام له فلا تنبيه اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها
لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره من مساويه لا فيه نفسه وهل له اتباع
غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فيه فمنعه قوم وهو الوجه عندي ان العلماء لم يوجبوا في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم
في جميع الاحكام ولم يسوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك واجبا لما
سوغوا السكوت عنه ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فيجرى فيها التعيين في المسئلة الاولى والاتباع لشخص معين بل كان مخيرا في اتباع
من شاء وكذا المسائل المجتهد فيها … امام معين … لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي

او ابي حنيفة

او ابي حنيفة او غيره وقال انا على مذهبه ملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه فجوزه
قوم لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه اخرون لانه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة
معينة وقيل ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من اتباع غيره
هذا خلاف الجمهور اما الامامية فمتى كانت الامامة عندهم كتاب الدين واصلا من اصوله لم يجز التقليد فيها واوجبوا
اتباع المتعين من … الاحكام الرابع في محله قد بينا انه يجب التقليد في المسائل الفرعية الاجتهادية
وبينا الخلاف فيه واما المسائل الاصولية فالحق انه لا يجوز التقليد في مسائل اصول الدين كوجود الصانع وما يجب له و
يمتنع والنبوة والعدل وغيرها للمجتهد ولا للعامي بل يجب على كل واحد منهما النظر والبحث خلافا لعبيد الله بن الحسن العنبري
والحشوية والتعليمية حيث ذهبوا الى الجواز بل ذهب بعضهم الى وجوبه لنا وجوه الاول انه يجب تحصيل العلم في اصول
الدين على النبي صلى الله عليه واله فيكون واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فلقوله تعالى فاتبعوه
وغيرها من الادلة الدالة على وجوب التاسي لا يقال يمتنع امكان ايجاب العلم بالله لان المامور ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون
عالما بامره وحال ما يمتنع ان يكون عالما بامره يمتنع كونه مامورا منه والا لزم تكليف ما
لا يطاق وان كان عالما به استحال امره بالعلم لاستحالة تحصيل الحاصل لانا نقول قد بينا ان الحق ان وجوب المعرفة والنظر
عقلي لا سمعي ولا دلالة السمع بالمطابقة والتوافق الثاني القران دل على ذم التقليد في مواضع متعددة خرج منه التقليد في المسائل
الفرعية لمشقة الاجتهاد فيبقى ذم التقليد الى مسائل الاصول الثالث الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم
المحق من غيره بالنظر والاستدلال لا العلم ان ما يقوله حق وصواب فانه لا يجوز التقليد الا بعد الاستدلال واذا صار مستدلا
امتنع كونه مقلدا اعترض بالمعارضة بالتقليد في الامور الشرعية فانه لا يجوز له تقليد المفتي الا اذا علم ان المفتي قد افتاه بناء على الدليل
الشرعي فان اكتفيت بالظن وان كان المفتي مخطئا لحط ذلك الخطأ عنه فليجز مثله في مسائل الاصول وفيه نظر للفرق بين الخطاء في المسائل
الاصولية والفرعية فان الخطاء في الاولى يقتضي التكفير بخلافه في الثانية مسلم في الثانية ما لم يجب في الاولى الرابع النظر واجب
لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والتفكر
فيها فيكون واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون حراما الخامس الاجماع على وجوب المعرفة وما يجب عليه ويمتنع والتقليد
ليس طريقا الى المعرفة لان تقليد من ليس بمعصوم لا يوجب العلم لجواز الكذب عليه ولانه لو افاد التقليد العلم لزم اجتماع
الضدين على تقدير تقليد من يعتقد الحدوث ومن يعتقد القدم ولان العلم الحاصل من التقليد ليس ضروريا لعدم الاشتراك وليس
نظريا لعدم دليله احتج المخالف بوجوه الاول النبي صلى الله عليه واله قبل ايمان الاعرابي الجاهل بالكثيرين تلفظه بالشهادتين وكان يحكم بايمانه بمجرد
تلفظه بها وما ذلك الا للتقليد الثاني معلوم ان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الشديدة والبحث الطويل واكثر العوام
لم يمارسوا شيئا منها فيستند اعتقادهم الى التقليد الثالث انه لم يسأل احدا اذا تلفظ بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث الاجسام
ام لا وهل علمت حدوث الاجسام وهل علمت انه تعالى قادر فلا الى غير ذلك من المسائل فعلم ان حضور تلك المسائل غير معتبر في الايمان
لا تقليدا ولا جحدا الرابع النظر غير واجب للنهي عنه قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يوجب الجدال ولانه
راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله عليكم بدين
العجائز والمراد ترك النظر ولو كان واجبا لم يكن منهيا عنه ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام مطلقا
ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان واجبا لحافظوا او طلبوا المحافظة عليه ولانه لم ينقل عن النبي
ولا عن احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك النظر بل حكموا باسلامهم واقروهم على جهلهم الخامس
النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون اولى السادس الاصول اغمض
ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل كان الجواز في الاصعب اولى السابع الاصول والفروع سواء في التكليف بهما
فقد جاز التقليد في الفروع فليجز في الاصول والجواب عن الاول انه فيه نظر لمنع الاكتفاء باللسان فيهما … والامر بالنظر
والفكر كقوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا في خلق السموات والارض قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر

اولوا الالباب الى غير ذلك من الايات وفي الثاني نظر لان الصحابة لما شاهدوا المعجزات وعرفوا معانيهم وسعة ذكائهم لا يحتاجون الى تعب
شديد في ادراك معانيهم فلهذا لم يحتاجوا الى الطلب الشديد وفي الثالث نظر لاحتمال ان يكون نهيهم عن جدال اهل العلم بعد انتشار الاسلام او لانه
كان يحصل منه ذلك للتمويه ثم يتبين له بعد وقت ما يحتاج اليه من المعارف وعن الرابع بان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق ولم يرد الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان
الجدال مطلقا منهيا عنه لما امر به والنظر غير منهي عنه لورود الثناء على فاعله في قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات و
الارض ولم يثبت اسناد قوله عليكم بدين العجائز ولو ثبت حمل على ارادة التفويض الى الله تعالى ولو لم ينظر الصحابة لزم نسبتهم
الى الجهل بمعرفة الله وصفاته فيكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا وانما لم ينقل … وليس بالمعرفة … لا
ولم ينقل المناظرة عنهم في ذلك لاتفاقهم على المطالب الحقة وصحة عقائدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك … في مسائل الفروع لتفاوت
الظنون وهي اجتهادية متفاوتة واما انكار النبي والصحابة ومن بعدهم على العوام ترك النظر لحصول المعرفة الواجبة لهم
وهي المعرفة المستندة الى الدليل وعن الخامس ان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر
لانتفاء الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة الحزم وهو احتمال كون المقلد كاذبا فيما يخبر المقلد به بخلاف الناظر مع نفسه
فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره وعن السادس ان المطلوب من الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل بالتقليد بخلاف
الفروع المطلوب فيها الظن وهو جواب عن السابع **الفصل الثاني** التعادل وفيه مباحث الاول في جوازه الاجماع على انه لا يجوز
تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفسهما لزم حصول
مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلهما فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه
الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء
انهما يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين
الدالتين على كون الفعل قبيحا او مباحا وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب في ظنه انهما
جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين فانه جائز مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول
بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا اما جواز الاول فالوجه ان الدليل انما يمتنع … بالنفي والاثبات و
… في العمل او الصدق بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر … واما جواز الثاني فلقوله تعالى في زكاة الابل في كل اربعين
بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين تخير في اخراج ايهما شاء لانهما بابهما فعلا الواجب ولا اولوية لاحدهما والمصلي
في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء والولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا ماتا ولو صرفه
الى الواحد منهما عاش فانه يتخير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين
وذلك يقتضي ايجاب فعل … لا الاخر واما عدم وقوع الاول شرعا فلانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما
ان يعمل بهما وهو محال لاستلزامه اباحة الفعل وحظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما ثبتا
في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما … وضعهما عبثا وهو غير جائز على الله تعالى او يعمل باحدهما دون الاخرى فاما على التعيين وهو
ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي او لا على التعيين وهو يقتضي العمل باحدى الامارتين لانا اذا خيرناه بين الفعل
والترك وقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه … من وجوه
الاول يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او … الثاني لم لا يجوز ان يقتضي التعادل التخيير وليس ذلك
اباحة لجواز ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن متى اخذت بامارة الاباحة فقد ابحت لك
الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمته عليك وليس هذا الا … الفعل والترك مطلقا بل هو اباحة وحظر في حالين متغايرين
كالمسافر المخير في التمام والتقصير … ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز
تركهما بعد فرض الترخص … منه
عن الدين الواجب … من الواجب وكذا هنا اذا سمع المكلف قوله تعالى وان تجهروا

بين الاختين

بين الاختين حرم عليه الجمع بينهما بالملك … اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى الا ما
ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما اية وحرمتهما اية الثالث سلمنا لكن هذه الاشياء عند تعادل امارة الحظر والاباحة
واما عند تعارض امارة الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح … على امتناع التعادل من تناول
صور الصور الرابع سلمنا ان القول بالتخيير … لا يجوز التساقط والتعبير … ان يكون لله فيه حكمة خفية لا
يطلع عليها الا … التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا يمتنع وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا اتفق البحث عن
التعادل الذي هو جائز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا السادس … ما ذكرتموه … احد المفتيين بالاباحة والآخر
بالتحريم واستوى عند المستفتي … الامارة والجواب عن الاول … الترجيح بالاحوط …
فوجوده ينفي التعادل … وعن الثاني … التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح
هو الذي لا يمنع منه واذا حصل الاذن في الفعل لا يرتفع الحرج ولا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة …
بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة ان قامتا على ذات
الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحرج عن ما هو الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين
بعينها وان لم نرفع الحرج كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل
قامت امارة الاباحة على الفعل … وقامت امارة الحظر على الفعل … كان ذلك غير المتنازع لان
صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره … تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على آخر
فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل كان معناه ان امارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة
الحرمة وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين
غير متلازمين على شيء واحد وكلامنا في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين واما … بالاخذ
باحدى الامارتين اعتقاد … فهو باطل لانه اذا لم يكن … كان اعتقاد رجحانها جهلا …
فما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها
فان كان عن … يتصل بالفعل … ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر
لانه يكون ذلك … وقوعه او … وقوع … وان لم يكن … الحرج لانه
اذا عزم … على الترك … عند الاقدام على الفعل جاز له ذلك وعن الثالث انه لا قائل بالفرق
بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة
… اثبات الحكم لم يرد عليه دليل البتة وعن الرابع ان المقصود من وضع الامارة التوسل الى المدلول
فاذا كان … التوسل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث … ووقوع التعادل
في اذهاننا لان … في نفس الامر … عبثا … اذا …
في نفس الامر كان الوضع عبثا واما وقوع الثاني … من الصور … التخيير … وجب …
… وجوبه على وجه لا يسوغ الاخلال به والتخيير بينه وبين ضده … يخالف لمقتضى الامارتين
والجواب … صحيح … والمنع من الاخلال به على كل حال موقوف على عدم الدلالة …
… ولا يكون التخيير … المقتضي … التخيير **بحث** التعادل …
… تخير … المستفتي في العمل بايهما شاء … يلزمه … والحاكم … الشارع …
يفتح باب المخاصمة … ان يقضي الحكم بحكم احد الامارتين في قضية
ثم يقضي بالاخرى … شرعي كما روي انه … لا تقضي في شيء واحد بحكمين مختلفين وما روي
عن عمر انه قضى في مسئلة بحكمين … على ما قضينا وهذا على ما نقضي … لا يكون ذلك لتعادل الامارتين
بل لانه … امارة وفي الثاني … **البحث الثاني** في تعدد اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد قولان

مسئلة واحدة فاما ان يكون في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي آخر بتحليله او في موضع واحد والاول ان
علم التاريخ فان الثاني رجوع عن الاول ظاهرا وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع عن واحد منهما بعينه للجهل
وما يحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه وان كان الثاني بان يقول في موضع واحد في المسئلة قولان فان عقبهما
بما يشعر بتقوية احدهما كان ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس الا ما يترجح عنده وان لم يعقب قال بعض الناس انه يقتضي
التخيير وهو باطل لما تقدم ولانه لا يكون له في المسئلة قول واحد هو التخيير لا قولان بل الوجه ان ذلك يدل على توقفه
في المسئلة ولم يظهر له وجه رجحان والمتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول اصلا فضلا عن قولين اما اذا لم يعرف
قوله في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فالظاهر انه ان لم يكن بين المسئلتين فرق يصح ان يذهب اليه ذاهب كان قوله
في احدى المسئلتين هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق في الحكم فان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان
يذهب الى الفرق اذا عرفت هذا فقد وجد للشيخ في بعض المواضع ولغيره من الفقهاء اقوال مختلفة في مسئلة واحدة
ويحمل على وجوه الاول ان يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي الجديدة غيره ونقلهما المتأخرون وجعلوهما قولين ويكون
المتأخر ناسخا وهو يدل على قوة دينه وشدة طلبه لانه يدل على اشتغاله بالطلب في كل وقت وانه متى ظهر له شيء من
امور الدين اظهره ولم يتعصب لما قاله اولا بل رجع عنه الثاني ان يجد الموضع مذكورا في كتاب واحد قولين وينص على
الترجيح كما في تعقيب ذكر القولين وهذا اولى واشبه بالحق او يفرع على احدهما او يرد التفريع على الآخر وهو يدل
على ان الذي فرع عليه اقوى عنده الثالث ان يذكر في المسئلة قولين ولا يبين الترجيح ويحتمل وجوها الاول ان يكون لبعض
الناس ويذكرهما للتنبيه على مأخذهما وايضاح القولين ما يحتمل عليهما ولانه لو لم يذكرهما لتعطل الاجتهاد بالحاقهما
اذ قد يقوى احدهما عند بعض الناظرين ولا يمكنه القول به لظنه انه قول احدث خارق للاجماع فاذا علم انه لم يحرق
الاجماع الثاني لعل المراد احتمال القولين بكون ما يقول بهما قائل لقوتهما وتعطل ما عداهما والتمييز بينهما غير ممكن الا بالبلوغ
في التحقيق وانه لا امر ان الذكر دون ساير الوجوه الممكنة كما قال الحجر مسكر وهو من الله والسكين قاطع وهو لم يقطع
على ارادة الصلاحية كذا هنا والمراد انه لا خلاف في امكان اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في مسئلتين مختلفتين
كوجوب الصلوة وتحريم الزنا وفي امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينها في شيء واحد كالتحريم ووجوب الحد
وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كخصال الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل
البدل ففيه الخلاف **الفصل الثاني** في الترجيح وفيه مطالب **المطلب الاول** في مقدماته وفيه مباحث **الاول** في ماهية الترجيح تقوية احد
الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف انما قلنا احد الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل
كونهما طريقين لو انفرد كل منهما اذ لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق وقيل اقتران احد الصالحين للدلالة
على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر فقولنا اقتران احد الصالحين احتراز عما ليس بصالح للدلالة على المطلوب
او احدهما صالح دون الآخر فان الترجيح انما يتحقق مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية لهما او لاحدهما وقولنا
المتعارضان ليخرج الصالحان اللذان ليس بينهما تعارض فان الترجيح مطلب عند التعارض لا مع عدمه وهو عام للمتعارضين
مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس وللمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في
الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب العمل باحدهما واهمال الآخر احتراز عما اختص به احد الدليلين عن الآخر من
الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل له في التقوية والترجيح **الثاني** في جواز الترجيح المحققون على وجوب العمل بالراجح من الظنين
ومنع من جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين فانهم قدموا خبر التقاء
الختانين على خبر ابي هريرة ان الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عائشة انه كان يصبح جنبا
وهو صائم وقوى علي عليه السلام خبر ابي بكر وكان لا يحلف وكان يحلف غيره من الرواة وقوى عمر خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد
الخدري الثاني اذا تعارض من الظنان وترجح احدهما تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويلزم عقلا ترجيح المرجوح على الراجح وانه يقرر البين معارضا للعقل قاضيا

١٨

الى اليمين في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض احتج المنكرون بوجهين الاول انما قوله نحن نحكم بالظاهر واو قوله نحن نحكم
بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجح ظاهر وحصل منه الاعتبار الثاني لو اعتبر الترجيح في
الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وفي
الغرض به انه العلة في ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هنا والجواب ان ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكرتموه ظني ولا يعارض
على ان هذه الاية دالة على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح والخبر يدل على
جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما يرجح احد طرفيه على الآخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف لا يكون راجحا
فيخرج عن كونه ظاهرا ومخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه ونمنع نفي الترجيح في باب الشهادة فانه يقدم عندنا قول الاربعة على قول الاثنين
سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة فقد الف منهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة
الثالث في محل الترجيح لا يجري في الامور اليقينية لوجوه الاول الدليل اليقيني ان حصل لو كانت مقدماته ضرورية او لازمة
عنها لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة تنتهي الى ذلك اما واحدة او متعددة وهذا النابع عند اجتماع علوم اربعة الاول
العلم الضروري بحقية تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة تنتهي الى ذلك الثاني العلم الضروري بصحة تركيبها الثالث العلم الضروري
بلزوم النتيجة عنها الرابع العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وهذه العلوم الاربعة
يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات واذا استحال ثبوتها انتفى التعارض الثاني الترجيح
هو التقوية واليقين لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على وجه ما كان ظنا لا علما وان لم يقارنه لم يقبل التقوية
لامتناع ان يكون احد النقيضين راجحا الثالث الترجيح انما يكون بين متعارضين وهو غير متصور في القطعي لان المعارض
له لا يجوز ان يكون قطعيا والا لكان العمل بهما جمعا بين النقيضين وتركهما رفعا للنقيضين والعمل باحدهما دون الآخر
ترجيحا من غير مرجح ولا ان يكون ظنيا لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف والدليل القاطع لا
يكون في مقابلته دليل صحيح فاذن محل الترجيح الطرق الظنية **تذنيب** المشهور ان العقليات لا يجري فيها الترجيح وفيه
تفصيل فان العقليات المتعبد فيها بالاعتقاد لتمام الحاصل عن تقليد امكن تطرق التقوية اليه فيها الترجيح **البحث الرابع**
في الترجيح بكثرة الادلة اعلم ان الترجيح عند الاصحاب يحصل بالكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم
الذي استدل عليه بادلة اقل وبه قال الشافعي خلافا لبعضهم حيث لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صورة النزاع ترجيح
احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجوه الاول الظن التابع للامارة تقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين
واجب بيان الصغرى من وجوه الاول كثرة الرواة قد ينتهي الى حصول العلم وكل ما كانت المقاربة الى ذلك الحد اشد كان اعتقاد
صدقهم اقوى الثاني ظن كل واحد منهم وقد لا يكون الظن معنى الاجماع يستحيل حصول ذلك القدر الحاصل والا لزم اجتماع المؤثرات
على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة الثالث احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وتطرق الخطاء والغلط
الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه
غيره اكثر من احترازه من كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتراز الكذب هنا اكثر كان الظن اقوى الخامس اذا فرضنا
دليلين متساويين في القوة ثم اعضدنا احدهما بالآخر فيا ليت احدهما فالمجموع زايد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم
من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الآخر والاعظم من المساوي اعظم السادس اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل
بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بقول المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر
لم يعمل بخبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري ولولا ان كثرة الرواة يؤثر في قوة الظن لما كان كذلك واذا ثبت ان الظن اقوى
وجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا حاصل في الترجيح بكثرة
الادلة الا ان ترجيح القوة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح الكثرة يجعل محل الزيادة والمزيد عليه
فيه ولا اثر لذلك بالضرورة الثاني مخالفة الدليل على خلاف الاصل فاذا تعارض الادلة في طرف واحد احتجوا في احد الجانبين
في الاول است... الثاني فاشتراك المحذورين في قدر واختص احدهما بزيادة منفية عن الآخر فلولا الترجيح لزم ارتكاب

المقدار الزائد من الحد فهو لا يوجب وهو معنى الاحتياط والجواب عن الاول انه نقول نحن نحكم بالظاهر بدليل ما بانه على ان المعتبر اصل الظهور وان الزائد عليه ملغى وترك العمل بقوى الترجيح بمعنى الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والقوى تميز عن اجتماعهما ان محل وعن ما احتج به حالة التعدد اما كثرة الادلة فان المحل محل الزيادة والمزيد عليه لما تعدد ضعف القوة ولم يحصل لها الثاني انه قياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا ههنا الثالث القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة كثيرة فانه يترجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول انه متروك في الترجيح بالقوة فيترك الترجيح بالكثرة بجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد ولم تتحد القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه يؤثر في قوة الظن ولهذا لو اخبر عدل بامر حصل الظن وقوي فان وافقه ثان زاد الظن فاذا انضاف اليهما ثالث قوي الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بتزايد الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الفرق الذي ذكروه غير قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان لمانع ان يمنع استناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى قوتها وان الاجتماع لا يوثق بشيء واحد بل من قول الواحد فانا ما او الثاني انا قد نلنا الحق وهكذا احق حصل العلم وعن الثاني بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك بن انس ذهبوا الى حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق الباقون بان مقتضى الدليل منع كون الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق الخطأ وجعلها حقوقا تخص بالقضاء لمن مثله الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فيجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالنقض فلو اثرت كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة لانهما لو اقاما الشهادة في الطرفين على السواء كان لاحدهما طلب الامهال ليأتي بعدد زائد فان امهل واقام بعد المدة كان للآخر ذلك ايضا ولا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور بضابط مدة كما ضبط المدة في مدعي البينة بالعتق واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء وعن الثالث ان اصول تلك القياسات ان كانت شيئا واحدا لم يترجح الخبر عليها لعدم تغاير تلك الاقيسة المطلوبة من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب انه شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ فخبر الواحد من السنة فلهذا قدم على الاقيسة الكثيرة **البحث الخامس** في الجمع بين الادلة المتعارضة اذا تعارض دليلان لم يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا لا تعارض بل لا بد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض الوجوه او ابطالهما معا من كل وجه او من بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما وابطال الآخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة للدلالة على كل مفهومه الذي هو دلالة اصلية فاذا عمل بكل منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية والاول اولى فالعمل بكل منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني وفيه نظر لان في العمل بكل منهما من وجه دون وجه عملا بالدلالة التبعية وابطال الاصلية من الدليلين والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتبعية من احد الدليلين وابطال لهما من الآخر ولا شك في اولوية العمل باحدهما وتابعه على العمل بالتابعين وابطال الاصليين اذا تقرر هذا فنقول العمل بكل منهما من وجه على اقسام ثلاثة الاول الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعارض يقبل ذلك الثاني ان يقتضي كل واحد منهما احكاما فيعمل بكل منهما في حق بعض الاحكام الثالث العامان المتعارضان فيعمل بكل منهما في بعض الصور كقوله عم الا انبئكم بخير الشهود فقيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عم ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حقوق الله تعالى والثاني على حقوق العباد **السادس** في تقسيم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا عامين على الاطلاق او خاصين او يكون احدهما عاما والآخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه فالاقسام اربعة وعلى هذه التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او المتأخر او لا يكون واحد منهما معلوما فالاول ان يكونا عامين فان كانا معلومين وعلم التاريخ وكان المدلول قابلا للنسخ كان المتأخر ناسخا سواء القرآن والسنة في ذلك والشافعي منع من نسخ القرآن بخبر المتواتر ومن عكسه ما نخصه في التفصيل لو فرض كان المتأخر ناسخا لكنه يمنع الوقوع لا المجهول وان لم يقبل المدلول النسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما وان تقارنا فان امكن التخيير تخير بينهما فيهن لانه اذا

امتنع الجمع

امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يترجح احدهما بقوة الاسناد لما ثبت من ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولان ما يرجع الى الحكم بان يكون احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لاستلزامه طرح المعلوم بالكلية وان جهل التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما الا ان يمكن تأخير كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولوية فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالمتأخر ناسخ فلو تقارنا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا وجب التخيير وفيه نظر اذ مع جهالة التاريخ يمكن تأخير احدهما فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا فان كان المعلوم متأخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان بالعكس لم يكن المتأخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ بالمظنون وان جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متأخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم يكن منسوخا وان تقارنا كان المعلوم راجحا فيتعين العمل به على كل تقدير الثاني ان يكونا خاصين وتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين الثالث ان يكون كل منهما عاما وخاصا بالاعتبار مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عم عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين او كان المتأخر معلوما كان المتأخر ناسخا للمتقدم عند من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتأخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من آخر فان كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى لجواز النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني الاول لامتناع نسخ المعلوم بالمظنون اما من بنى العام المتأخر على الخاص المتقدم واخرج بالخاص المتأخر بعض ما دخل تحت العام المتقدم فلا سبيل عنده الى النسخ في شيء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يحكم بكون المتأخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا او مثبتا لحكم شرعي لان الحكم بذلك طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الآخر اطراح للمرجوح بالكلية ما لو تعارضا من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الآخر فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما تضمنه من الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم لكونه معلوما وان ترجح المظنون عليه بما يتضمنه من الحكم كالحظر والشرعي حتى حصل التعارض فالحكم ما تقدم الرابع ان يكون احدهما عاما والآخر خاصا فان اتفقا نطقا او لفظا وتأخر الخاص كان ناسخا للعام المتقدم في مورد الخاص وان تأخر العام كان ناسخا للعام المتقدم عند ابي حنيفة واكثر اصحابنا ومذهب الشافعي بناء العام على الخاص وان تقدم وقد عرفت ان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني العام على الخاص وعند الحنفية الوقف فان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا قدم المعلوم على المظنون اجماعا الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا ورد فما ان تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم **البحث السابع** في وجوه الترجيح قد عرفت فيما تقدم ان التعارض انما يقع في الادلة الظنية اما من كل وجه او من بعض الوجوه كالايات العامة والاخبار الآحاد الخاصة فان الاول وان كان قطعيا في متنه الا ان دلالته على موارده ظنية والثاني بالعكس واذا ثبت هذا فقد يقع التعارض بين الكتاب العزيز والسنة المتواترة وبين غيرهما من الادلة الظنية وقد عرفت انواع الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس عند بعضهم والاستدلال عند آخرين ووجب النظر في الترجيح بينها فههنا ابواب الاول في الترجيح بين الادلة النقلية وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة فلنعلم ان الادلة النقلية لما اشتملت على نقل هو السند ومنقول هو المتن ومدلول عنه وكان الطريق الى السند منه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى الراوي اما ما يعود الى نفسه او الى تزكيته وجب النظر في ذلك كله **الثامن** في الترجيح الحاصل بسبب الراوي اعلم ان الترجيح لاحد الخبرين على الآخر بالنظر الى الراوي اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقع بالكثرة ففي وجهين الاول ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الآخر فيكون راجحا خلافا للكرخي لان الظن الحاصل باكثر من الآخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل ولان خبر كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد ولهذا كان الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود واكثرها جعل الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي عم اطعم الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة الثاني ان يكون

احد الخبرين اعلى اسنادا فانه ارجح من الاخر فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل ومع هذا فان ذلك اقل كان
احتمال الصحة اظهر ورجح بعض العلماء فعلو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندوره وفيه نظر فان احتمال
الغلط والخطاء في العدد الاقل انما يكون اقل لو اعتبرت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا بعد ما او
كانت صفات الاكثر اكثر فلا واما الواقعة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع او الذكا او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية
اما الحاصلة بالعلم فمن وجوه الاول رواية الفقيه راجحة على رواية غيره مطلقا لعدم تقدمه وهو الحق لانه يميز بين ما يجوز وبين ما
لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على سبب
يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يعرف الجائز من غيره فينقل ما سمعه ويحتمل ان ذلك القدر وحده سبب للضلال
وقال الحنفيون هنا تترجح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما اللفظ فلا والحق ما تقدم الثاني رواية الافقه راجحة على رواية
الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل بخبره اقوى الثالث العالم بالعربية ارجح من رواية من غيره لتمكنه من
التحفظ عن مواقع الزلل وقد يتهم على ما يفيد غيره عليه وقيل بل غيره ارجح لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ
في التحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في التحفظ وفيه نظر فان معرفته تقتضي اختلاف دلالات الالفاظ
باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغير ادنى سبب في اعرابها فتشوقه الى التحقيق ما يسمعه اكثر من الجاهل بالفرق بين
المعاني المختلفة بسبب تغيير الاعراب الرابع رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لان احترازه اقوى الخامس
ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيترجح روايته على رواية الاخر كرواية ميمونة قالت تزوجني النبي صلعم ونحن حلالان فانها مقدمة
على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها به خلافا للجرجاني من الحنفية
السادس ان يكون احدهما مباشرا والاخر غير مباشر فالمباشر اولى لانه اعرف بما روى كرواية ابي رافع ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو
حلال فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها من رسول الله صلعم فكان اعرف بالقصة ولهذا
رجحنا حديث عايشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي صلعم انما الماء من الماء لان عايشة مباشرة وكان
اشد علما به السابع الذي يسمع مشافهة ارجح رواية من غيره كرواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة ان بريرة عتقت
وكان زوجها عبدا فانه راجحة على رواية الاسود فانه روى عنها انه كان حرا لانه عند القاسم عمته بخلاف الاسود فانه سمع من وراء
الحجاب الثامن ان يكون احدهما اقرب الى النبي صلعم عند سماعه كرواية ابن عمر عن النبي صلعم انه افرد وكان تحت ناقته يلتقي التاسع رواية
من مجالسته للعلماء اكثر راجحة على رواية غيره لتفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر فيقوى الظن بخبر الاول على الظن بخبر الثاني العاشر
رواية من مجالسته للمحدثين اكثر راجحة على رواية غيره لتفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر ارجح من رواية غيره الحادي
عشر من طالت صحبته ارجح لان تطرق الاشتباه الى الثاني اكثر واما الحاصلة بالورع فمن وجوه الاول رواية الاصدق ارجح من رواية
العدل لان الظن بقول الاول اقوى الثاني رواية من عرفت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته
الثالث رواية من عرفت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل رواية الثالث رواية من عرفت عدالته
بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية لامكان غلط المزكي وخطاءه الرابع رواية من زكاه كثير اولى من رواية من زكاه
قليل الخامس رواية من عرفت عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على التطلع عليها اولى من عدالة من عرفت تزكية
من ليس كذلك السادس رواية من عرفت عدالته بتزكية الاعلم الازهد اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الزاهد السابع
رواية من ذكر المزكي سبب عدالته ارجح من رواية من اطلق المزكي العدالة الثامن رواية من استندت تزكيته الى العمل بخبره اولى
من رواية من استندت تزكيته الى الرواية عنه التاسع رواية العدل غير المبتدع ارجح من رواية العدل المبتدع وان لم يوجب بدعته
كفرا واما الحاصلة بسبب الذكاء فمن وجوه الاول رواية زائد الضبط الاقل نسيانا ارجح من رواية ضده الثاني ان يكون احدهما اشد ضبطا
لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قلة الضبط ولا كثرة النسيان مما يمنع من قبول خبره فيه تعادل صاحبه ويحتمل
ترجيح الاول الثالث ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول صلعم فانه ارجح من غيره اذ الحجة في قول الرسول الرابع الجازم بالرواية
اولى من الظان الخامس من دام سلامة العقل من الاختلال ارجح رواية من معتوره اختلاط العقل اذا لم يعرف انه ادى الخبر حال سلامة

العقل او حال

العقل او حال الاختلال السادس رواية حافظ الحديث ارجح من رواية المعول على المكتوب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل
الضد السابع رواية ذاكر الحديث راجحة على رواية المستند الى الخط واما الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية
الكبير من الصحابة او من غيرهم ارجح من غيره من طبقته لان دينه كما يمنعه من اعتماد الكذب كذا علو منصبه يمنعه ايضا منه
ولهذا كان عليه السلام يحلف بعض الرواة دون ابي بكر الثاني غير المدلس اولى من المدلس الثالث صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة
الى صاحب الاسم الواحد الرابع رواية معروف النسب راجحة على رواية المجهول الخامس رواية غير الملتبس بحال الضعفاء
ارجح من رواية من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء مع صعوبة التمييز بينهم واما التراجيح المستندة الى زمان الرواية فامور
الاول رواية البالغ في جميع زمان الرواية ارجح من رواية الصبي في بعض اوقات الرواية البالغ في الاخر الثاني رواية البالغ
وقت التحمل والرواية ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر اذا لم يرو الا حالة البلوغ الثالث من انتفى عنه احتمال هذين
الوجهين ارجح من رواية من يحتمل فيه الوجهان واما التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احدهما
انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلعم فالمتفق على رفعه ارجح الثاني الخبر المنسوب الى الرسول صلعم قولا ارجح من المنسوب
اليه اجتهادا بان يروي انه وقع في مجلس الرسول صلعم فلم ينكر عليه فالاول اولى لقلة الاحتمال فيه وعدم الخلاف فيه الثالث
المقرون بالسبب بان يذكر الراوي سبب ورود ذلك الحكم ارجح من المجرد عنه لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم حتى بين السبب
الرابع الخبر المنقول بلفظه ارجح على المنقول معناه عنه وعلى ملخصه لانه نقل معناه للتصحيح على الاول والخلاف في
الثاني ولان تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف الخامس المعتضد بحديث سابق ارجح من غيره السادس اذا انكر الراوي
الاصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك وقد تقدم تفصيل القول فيه السابع المسند ارجح من المرسل
ان قلنا بالمرسل على المذهب الحق وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار بالتساوي لنا ان المرسل عدالته
معلومة لرجل واحد وهو الراوي عنه والمسند عدالته معلومة للكل لتمكن كل واحد من البحث عنه وعن سبب جرحه
وعدالته ومعلوم رجحان رواية من علمت عدالته عند الجمع على رواية من اختصت المعرفة بعدالته لرجل واحد فان العدالة
من الامور الباطنة فيخفى على شخص واحد ويبعد خفاؤها على الاكثر احتج المخالف بوجهين الاول الثقة لا يسند القول الى
الرسول صلعم ويشهد به الا مع القطع والجزم او مقاربة بان الرسول صلعم قال ذلك بخلاف ما اذا اسند وذكر الواسطة فانه لا
يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية بان فلانا نقل ان الرسول صلعم قال ذلك فكان الاول اولى الثاني قال الحسن البصري
اذا اجتمع اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلعم بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلعم فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق
الا مع شدة الوثوق والجواب عن الاول ان قول الراوي قال رسول الله صلعم كذا يقتضي ظاهر الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل
غير جائز فلا يمكن اجراؤه على ظاهره فيحمل على ارادة الظن ان رسول الله صلعم قال كذا او سمعت او بعث فكان الاسناد المشتمل على
ذكر الراوي اولى لمعرفة عدالته للكل وهو جواب عن الثاني واعلم ان رجحان المرسل على المسند انما يصح لو قال الراوي قال رسول الله
اما لو قال عن رسول الله صلعم فانه لا يترجح لانه في معنى من له روى عن رسول الله صلعم الثامن لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل
معروف عنده ذلك والاخر لا يعرف منه ذلك فالاول ارجح وهذا يختص بالاخبار المرسلة وقد يرجح قوم بالحرية والذكورة قياسا
على الشهادة ولا باس به التاسع في التراجيح المستندة الى حال ورود الخبر وهو من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين او الاثنين
مدنيا والاخر مكيا قدم المدني لان غالب المكي ورد قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل والقليل ملحق
بالكثير ويكون العمل على المدني لظن تاخره فيكون ناسخا الثاني الوارد بعد قوة الرسول صلعم وشدة شوكته وعلو شانه راجح على
الخبر الذي لا يكون كذلك لتاخر الاول فيكون العمل عليه لان علو شانه كان في اخر زمانه فيقتضي الخبر الوارد بعد علو شانه
ما يقتضي تاخره عن الاول وفصل الحنفيون فقالوا ان دل الاول على علو الشان والثاني على الضعف كان الاول مقدما اما ان لم
الثاني لا على القوة ولا على الضعف فلا يجب تقديم الاول عليه وفيه نظر لان الاول معلوم انه متاخر وقدم والثاني مشكوك فيه
والمعلوم مقدم على المظنون الثالث ان يكون راوي احدهما متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه حصل بعد اسلامه وراوي الاخر
متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا ويحتمل ان المتقدم موجود مع المتاخر لم يمنع تاخر روايته عن رواية المتاخر وهو

حتى اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على رواية المتاخر حكم بالرجحان
لان النادر ملحق بالغالب الرابع ان يحصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد
اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لظهور تاخره الخامس المؤرخ مقدم على المطلق لظهور تاخره وفيه نظر
لامكان تاخر المطلق نعم لو كان المؤرخ في اخر زمانه عم فانه اولى من المطلق لظن تاخر الاول السادس ان يكون احدهما مؤرخا
بوقت متقدم والاخر مطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر السابع اذا وردت حادثة كان الرسول يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات
القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف قيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره وضعف بانه عم كان يغلظ احترامه عند
علو شانه فيظن تاخره الثامن العموم الوارد ابتداء ارجح من العموم الوارد على السبب لوقوع الخلاف في ان الثاني هل هو مقصور
على سببه او لا فهو وان كان ضعيفا الا انه مرجح وهذه الوجوه ضعيفة الترجيح **البحث الثاني** فيما يرجع الى اللفظ وهو على وجوه
الاول الفصيح راجح على الركيك لانه عم كان افصح العرب وقد يحتمل الركيك لانه عم ... لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من جعله
الركيك على ان الراوي رواه باللفظ بنفسه وعلى تحقيقه فالفصيح راجح عليه اما الثاني فالاحصر الافصح مقدم على الفصيح
وليس بجيد لانه عم كان يتكلم بهما معا ولكن الجيد في القرآن العزيز الثالث الخاص مقدم على العام وقد تقدم الرابع الحقيقة
مقدمة على المجاز لان دلالتها اظهر فان اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز قدم الاول وهو ضعيف لان المجاز
الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى
دلالة من قولنا سخي الخامس ان يكون الحقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او ... الاخر مختلف فيه فالاول
ارجح السابع المستفيض من الاخبار ارجح من المشتهر اليه وفيه نظر لانه عم كان يتكلم بهما معا الثامن الدال على المقصود منه بالوضع
الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان يحمل اللفظ الذي صار شرعيا في غير ما وضع له في اللغة على
الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ اما الذي ليس كذلك مثل ان يكون لفظ يدل بوضعه الشرعي على حكم
ولفظ اخر يدل بوضعه اللغوي على حكم ولم يرد للشرع في هذا اللفظ فانه لا يترجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله
الشرع يكون لغويا وشرعيا فالاول شرعي لا غير والنقل على خلاف الاصل فلا ترجيح التاسع اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح
من مقابله العاشر اذا تعارض مجازان ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لانه اقرب
الى الاصل الحادي عشر ما لم يدخله التخصيص ارجح مما دخله لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول المتفق على تمام مسماه الثاني
عشر الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل من وجه واحد لان الظن الحاصل منه اقوى وفيه نظر فان قوة الدلالة لا توجب
التعدد الثالث عشر الحكم اذا اقترن بالعلة كان راجحا على المقرر بعينها ومن هذا الباب ان يقرن احدهما بالمعنى المناسب
والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فان الاول اولى الرابع عشر ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل الاخر والاخر
ليس كذلك فتقدم الاولى المشتبه والمشبه به فانه اقرب لمحل الحكم لاشارة الجوهر جامعة كقول الحنفي في قوله عم
ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه يتخلل فيحكم بجنابته في المشبه على قوله عم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به في
مسئلة تخليل الخمر على قوله عم ... الخامس عشر المؤكد ارجح من غيره كقوله عم والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون
قريشا السادس عشر ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
فانه مقدم على ما ليس كذلك لان الدلالة اللفظية على ترجيح مدلوله على ضده ولان تقديمه يقتضي وحدة النسخ وتقديم ضده يقتضي تعدده
مرتين والاول اولى السابع عشر المقرون بتهديد مقدم على غيره كقوله عم من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا ما اكثر التهديد فيه
راجح على ما قل الثامن عشر الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين
فالمعلل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة
الاجماع فقول المعلل دليلي ارجح لانه بغير واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسايط الظنية يقتضي كثرة
الاحتمالات فيكون مرجوحا التاسع عشر المنطوق مقدم على المفهوم ان قلنا بانه حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم
العشرون يرجح المجاز على المجاز الاخر لشهرته او قربه او قوة جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله الحادي والعشرون المجاز

على الشرط

على الشرط وقد تقدم الخلاف فيه الثاني والعشرون الحقيقة المشهورة ارجح من غيرها الثالث والعشرون ان اللفظ احد الخبرين
اذا اشتمل على لفظ موضوع من اللغة للمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والاخر قد اشتمل على لفظ وضعه الشارع لمعنى من
غير وضع اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهو الخلاف فيما اذا كان اللفظ واحدا مشتركا بين المعنى
اللغوي والمعنى الشرعي لاحتمال ان المعهود من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانه يريد به معناه الذي وضعه وهو بازاء ما في الرابع
والعشرون ان يدل احدهما بجهة الاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا
والاخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا فالاول راجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان عقلا بخلاف مخالفة
المشروع الخامس والعشرون ان يدل احدهما بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يكن المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثا
وحشوا فانه يرجح على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب السادس والعشرون ان يدل احدهما من حيث المفهوم الا ان احدهما يدل من حيث
مفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فالاول راجح للاجماع عليه بخلاف الثاني وقيل الثاني اولى لان فائدة مفهوم الموافقة
التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة شرع الحكم ابتداء وهو اولى من التاكيد السابع والعشرون الدال من حيث الاقتضاء راجح
على الدال من قبيل الاشارة لترجحه بقصد المتكلم بها بخلاف الثاني الثامن والعشرون دلالة الاقتضاء ارجح من دلالة
الايماء لتوقف صدق المتكلم او مدلوله منطوقه عليه بخلاف الثاني التاسع والعشرون دلالة الاقتضاء اولى من دلالة
المفهوم للاجماع على الاول والخلاف في الثاني الثلاثون اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل
الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني الحادي والثلاثون اذا عم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية
وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره الثاني والثلاثون الجمع المعرف للعموم ومن وما ارجح دلالة على العموم
من المعرف بلام الجنس عليه للاتفاق بين القائلين بالعموم في الاول دون الثاني الثالث والثلاثون ان يكون احدهما مجملا
والاخر مفصلا فالاول اولى لانه من النسخ الاول بخلاف الثاني الرابع والثلاثون الاجماع راجح على غيره من الادلة عليه

البحث الرابع في الترجيح العائدة الى الحكم وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا
عنه اختلفوا فالاكثر ترجيح الناقل وقال بعضهم بل المقرر اولى احتج الاولون بوجهين الاول ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى الثاني العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط
اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى اعترض على الاول لو جعلنا المبقي
متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته وعلى الثاني ان
ينقد الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما يفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا
يكون الدليل السمعي رافعا لحكم العقل بل كان سببا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا المبقي متقدما
لكان المنسوخ حكما ثبت بدليل العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ لما هو اقوى فالاصعف احتج الاخرون بان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل
كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المبقي متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه وارد حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل لو جعلنا المبقي متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه وارد حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا
المبقي واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخيره اولى **تذنيب** قال قاضي القضاة العمل بالناقل كما ذهب اليه
الجمهور وبالمبقي كما ذهب اليه الاخرون ليس من باب الترجيح لوجهين الاول ان العمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من
باب الترجيح الثاني لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالاخر لولاه لانه حكم كل خبرين رجح احدهما على الاخر ومعلوم انه لولا
الناقل لكنا عاملين بموجب الخبر الاخر لدلالة العقل لا بالخبر واعترض على الاول بان النسخ يلزم لو علمنا تاخر الناقل لكنا لا نقطع
بذلك بل نقول الظاهر تاخره مع تجويز خلافه فهو ترجيح داخل في باب الاول وهنا ترجيح وعلى الثاني انه لولا الناقل لعملنا بالاخر
لاجله لانا نجعله حكما شرعيا ولهذا لا يصح رفعه الا بما يصح النسخ به ولولا مصيرنا شرعيا بعد ورود الخبر والا لما كان كذلك
الثاني اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة

الاول ان اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما بالاباحة والاخر بالحظر وجوه الثاني ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم
يرد خبران احدهما يدل على الحظر والاخر على الاباحة الثالث ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب
والاخر الحظر قال ابو الحسين لقائل ان يقول لا يمكن ان يكون احدهما مطابقا لحكم العقل لان كل فعل دل العقل على حكمه الحسن
والقبح او ما زاد على الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات
منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا ان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا
بل انما يستفاد ذلك من الشرع فلا مزية لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات تواردا على حكم
واحد فلا بد وان يكون احدهما عقليا فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر
في جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما يخالف به الاخر واذا تقرر هذا فنقول
ان اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لصدق جواز الترك على الحظر فان ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية
للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي فثبت انه لا بد في النفي
والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة
تشارك كلا من الوجوب والتحريم بما به تخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لم يكن الوجوب مقررا للحكم العقلي
من وجه وناقلا من اخر وكذا التحريم وهنا انتم (?) لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا
ثبت ان النفي والاثبات لا بد وان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المبقي وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى
الاخص منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي **تذنيب** اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالاباحة و
الوجوب وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها له من اخر فخبر الاباحة قد يتضمن تقرير الحكم العقلي من وجه
وهو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في الميدين (?)
معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح الوجوب ومن رجح المقرر رجح الاباحة وكذا البحث لو اقتضى العقل
الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم وكل منهما تشارك الاباحة
من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي قال ابو الحسين وقد مثل قاضي القضاة الخبرين
الواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله صلى في الكعبة وما روي انه لم يصل وما روت ام سلمة انه لم يقبلها
وهو صائم وما روت عائشة انه قبلها وهو صائم قال والتمثيل بهذا اشبه المسئلة لان الخبر في الصلوة وفيهما افعال لا احكام
فيقال انها عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جرد لكان مطابقا لنفي جوازها لانها
غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم وهو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي صلى الله عليه وآله ميمونة وهو حلال او محرم هو ايضا
نقل في الدليل ذلك صحيح وانما الحكم هو حسن ذلك مع الاحرام او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا اهمل الطريق
العقلي لما يكون الاصل من حال المروي عنه نحو ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وانه تزوج ميمونة
وهو حلال لان الاصل عدم ذلك والخبر المروي انه صلى الله عليه وآله صلى في الكعبة اولى فيجعل رواية من اخبر على حسب اعتقاده وانه خفي عليه
بعض احوال النبي صلى الله عليه وآله ورواية القبلة لا تحمل على رواية نفيها لان ام سلمة يعقب من حالها بعد (?) ولا يجعل من رواية عائشة انه
قبلها وهو صائم وعدالة الدالي (?) تزويج النبي صلى الله عليه وآله وهو حرام يقتضي ان تنسب رواية تزويجه اياها وهو حلال الا انه استدام
الاصل فخالفت هذه الرواية اولى ان تلك العدالة الثالث اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال ابو هاشم وعيسى
بن ابان انهما يستويان فيطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة وقال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر راجح لوجوه
الاول قوله صلى الله عليه وآله ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال وقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب في جواز ترك هذا
الفعل لانه اما ان يكون حراما او مباحا واما يريب في جواز فعله فيجب تركه الثاني لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي
الجميع وكذا لو اعتق احد امائه الثالث الخطأ (?) في ارتكاب الحرام وترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للتحريم احتياطا
لا يقال يحتمل ان يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين

الفعل واعتقاد

الفعل واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد اقدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم قال ابو الحسين وقد نصر هذا
القول بوجوه الاول الحظر احوط التعبد من الاباحة لانه اشق واعترضه بان الفعل قد يتعبد الله بحظره وقد يتعبدنا
باعتقاد اباحته ويجيء الشرع باباحته وتقرير الشرع باباحته ما لم يكن في العقل مباحا كاخباره بحظر ما لم يكن محظورا فليس
احدهما ادخل في التعبد الثاني اذا تعارض خبرا الحظر والاباحة فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة وهاتان الجهتان متى
اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر واعترضه
بان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي والجهة المبيحة ملك الجميع ولم يحصل في هذه الامة جهتان
احديهما لو انفردت اباحت والاخرى لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد لثبت حكمه الثالث لو غرق
جماعة من الاقارب وخفي التقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا ولم نورث بعضهم من بعض وغلبنا حظر التوارث بينهم واعترضه بان الدلالة
عند (?) المخالف لانهم قد نزلوا منزلة من ماتوا معا وقد قال قاضي القضاة يجوز ان يكونوا غرقوا معا فظن انه يجري هذا المجرى بحيث (?)
الخبر المبيح والمحرم فانه لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لا يقال الدليل اذا تعارضت البينتان في الملك لم يسقط
او عمل عليهما ونقول (?) يجب مثله في الخبرين لانا نقول يمكن العمل على البينتين في الملك فيجعل بينهما واجاب قاضي القضاة بان البينتين
يجوز صدقهما بان يستند الشهادة الى التصرف ويكون المتداعيان قد تصرفا فثبت لكل منهما الملك بخلاف الخبرين في الحظر
والاباحة معا الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق والعتاق والاخر نافيا لهما قال الكرخي يقدم المثبت لهما على النافي و
قال اخرون بالتسوية احتج الكرخي ان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر النافي
بموافقة الاصل راجح على الرافع بخلاف الاصل وقيل الثاني اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك
اليمين الراجح على النافي له الخامس النافي للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لوجوه الاول الحد
ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي له على وفق الاصل فيكون النافي راجحا الثاني ورود الخبر في نفي الحد
ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من افادته الشبهة واذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات
الثالث انا لما كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الحد ولم يتقدم
له ثبوت اولى السادس النهي من حيث هو نهي راجح على الامر لان طلب الترك اشد ان القائل بالمرة في الامر قال بالتكرار في النهي ولقلة
تعدد النهي محامله التي هي التحريم والكراهة خاصة وكثرة محامل الامر التي هي الوجوب والندب ولان غالب النهي دفع المفسدة
وغالب الامر تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح السابع الامر راجح على المبيح
لانتفاء الضرر في مخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح المبيح باتحاد مدلوله وتعدد مدلول الامر ولانه في العمل بالمبيح
تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثامن الخبر راجح على الامر
لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب ولانه اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به نسبة الى
الكذب في خبر الشارع وهو اقوى في المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى التاسع المبيح مقدم على النهي كما تقدم
في الامر مع المبيح وفيه ما تقدم العاشر الخبر مقدم على النهي كما في الامر على المبيح الحادي عشر الخبر المشتمل على الزيادة ارجح لامكان
حفظ الزيادة من الاخر كرواية من روى انه صلى الله عليه وآله كبر في العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا الثاني عشر اذا اقتضى
احدهما الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل
مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم
من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب الثالث
عشر المقتضي للتحريم راجح على المقتضي للكراهة للمساواة بينهما في طلب الترك وزيادة التحريم بما يدل على المنع من الفعل ولان
المقصود منهما الترك لما يلزم من دفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالحفظ ولان
العمل بالمحرم لا يستلزم ابطال الدلالة المقتضية للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل وفيه ابطال
دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفيه نظر لان دلالة المقتضي الكراهة ليس هو مطلق طلب

النزول بالطلب عين المانع من النقيض الرابع عشر معقول المعنى راجح لسهولة القبول وسهولة الانقياد وما شهد اقتضى الى
تخصيص مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل ان الاصل في الاحكام فهو معقول المعنى حتى
في ضرب الدية على العاقلة وجهه ما يظن انه غير معقول المعنى ولاشتماله على فائدة التعدية مطلقا فيقدم والى المفهوم
الموافق فتعين الخامس عشر التحليلي والوضعي باعتبار اشتماله على زيادة الثواب المنوط بالتكليف الاول الوضعي راجح من
حيث انه لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل السادس عشر قيل الاخف اولى لان
مبنى الشريعة على التخفيف كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل الاثقل ارجح
لان القصد بالشرع مسلك المكلفين والمقصد المصلحة التامة بالاشق لقوله ثوابك على قدر مشقتك ولان الغالب
تأخر الاثقل الخامس في الترجيح بالامور الخارجية وهي من وجوه الاول الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق الثاني لو عمل بعض الفضلاء
من الصحابة بعد الخبر بما يخالفه عنه قال بعضهم يحمل على نسخه او انه لا اصل له والاصلاح الف والحق انه ليس
كذلك نعم ان افاد ضعف خبر آخر لا يكون كذلك كان راجحا عليه وبه قال الشافعي الثالث اذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن
لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوافق الصواب ما لا يوافق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال
آخرون لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول اسد لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح الرابع خبر الواحد
فيما يعم به البلوى مرجوح لان كونه مما يعم به البلوى وان لم يوجب القدح فلا اقل من افادة المرجوحية ولان فيه خلافا بخلاف
غيره ما يرجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية
فان ترجح احدهما في الكيفية تعين العمل به وان تساويا فيها فالحكم في الخبرين ما سبق وجب التخيير او الوقف وكذا ان تساويا
في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية والآخر كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان ينظر
في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الآخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط او التخيير
او الوقف وتعيين ما يقوى الظن السادس في بقايا تراجيح الاخبار وهو من وجوه الاول ما اعتضد بدليل اقوى ارجح مما يوافقه الآخر
كان يوافقه دليل آخر اقوى الثاني ما يوافق عمل علماء المدينة او الاولين ارجح لان اهل المدينة اعرف
بالتنزيل واحفظ لمواقع الوحي والتأويل الثالث ما تأويله اقوى ارجح مما تأويله اضعف الرابع العامان اذا ورد احدهما على
سبب خاص وتعارضا بالنسبة الى ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكونه اخص به ولان ورود الخطاب فيه اشد من
حيث اشتماله على تأخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاشتماله
في صيغة العموم وحصول الشك بتخصيص ما ورد على المواضع بها في ما دعت الحاجة اليه ولا الاصالة مطابقة
ما ورد في معرض البيان لما تمس اليه الحاجة وللخلاف فيه الخامس ان يكون احدهما على سبيل الاخبار كقوله
او الحكم والذين يظاهرون من نسائهم كقوله تعالى ومن قتله منكم او الاخرى في
به المخاطبة شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس كتب عليكم فانه مقابلا المخاطب اليه
المشافهة بالنسبة الى غير من المخاطب اليه شفاها كان الآخر اولى لما تقدم من اولوية العام المطلق على
الوارد على السبب ولان الشفاهي انما هو للحاضرين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما هو بالنظر الى دليل آخر اما من اجماع الامة
على عدم التفرقة او من قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفيه نظر للتساوي من هذا الوجه او التكليف مشروط بالوجود
كالشفاهي السادس ما وقع الخلاف في نسخه او كان تطرق النسخ اليه اضعف من مقابله لقلة تطرق المنافي اليه السابع العامان
اذا اتفق على العمل باحدهما في صورة من صور موارده وان غلب على الظن زيادة اعتبار فهل مقابله الا ان العمل بما لم يعمل
في صورة متفق عليها اولى للعمل العامل به التعطيل الآخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بالعامل به يفضي الى تعطيل
ما لم يعمل به يفضي الى التأويل او يفضي الى التعطيل في صورة الوفاق وان ترجح فيها على الآخر الا انه محتمل استناد
العمل الى امر خارج لا صورة الثامن ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الآخر فهو
اولى من الآخر لانه اخص بالمقصود كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين

في الوطي

في الوطي بملك اليمين فيقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع التاسع ما هو اقرب الى الاحتياط براءة
الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة العاشر ذكر السبب ورود ذلك النص اولى من غيره لشدة
اهتمامه بما رواه وكذا المقترن بتفسير الراوي بفعله او قوله فانه يكون راجحا على ما ليس كذلك الحادي عشر اذا كان الراوي
من كبار الصحابة فروايته ارجح من رواية من هو صغارهم لان الغالب قرب الاول الى النبي صلى الله عليه وآله السماع لقوله ليلني منكم
اولوا الاحلام والنهى ولان محافظته على منصبه يوجب التحرز من الكذب اكثر من الاصغر وكذا متقدم الاسلام ارجح
روايته من متأخره لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه الثاني عشر من كان الاكثر او الاعدل او الافقه ارجح وكذا من
زكى بصريح المقال ارجح ممن زكى بالرواية او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته عنه ورواية من زكى بالحكم بشهادته ارجح من
رواية من زكى بالرواية تعضده الثالث عشر المتواتر واجب العمل به بعد الاجماع او تعارضا والمسند اولى من الخبر الذي
طريقه مشهور مع عدم النكير وهو الذي طريقه الاسناد الى الكتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وقلة
الشبهة اولى من المسند الى كتاب من كتب المحدثين والمسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره والذي روايته بقراءة
الشيخ عليه اولى من الذي يقرأ هو على الشيخ او يجيزه له او يعطيه مخطوطه والمناولة اولى من الاجازة لان المناولة تميز
كاملة فهو ان يقول خذ هذا الكتاب ما لم يقل حدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا يكون اجازة وزيادة و
والاجازة المحجة على رواية الخطوط الكتاب لان المخطوط ما يشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة
لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة الخط عليها والخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره والذي
انكره راوي الاصل انكار نسيان وتوقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب ومعهود السابع في تراجيح الاجماعات
اعلم ان بعض الاجماعات قد ترجح على بعض وهو من وجوه الاول الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر اوضح من الذي دخل فيه
اهل الحل والعقد خاصة لانه لم يتبع على الظن وادعيت العلاقة واعلم ان لا تلون ترجيح بعض الاجماعات على البعض الآخر
قد ثبتا لما انهم ان تعارضا فلا ترجيح وان تعارضا لزم ان يكون واحد الاجماعين خطأ وهو باطل لما تقدم الثاني الاجماع
الذي دخل فيه اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء وخرج منه العوام راجح
على العكس لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها ولكن اما دخل فيه الاصولي الذي ليس
بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه ارجح من العكس لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المنطوق والمفهوم
والامر والنهي وغير ذلك الثالث ما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس كافرا اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف الرابع
اجماع الصحابة اولى من اجماع تابعي التابعين وهكذا الخامس الاجماع الذي انقرض عصره اولى لاستقراره وبعده عن
الخلاف السادس الاجماع على اثبات القول الثالث اولى من انقسام الامة الى قسمين فقط انه اجماع على نفي الثالث لبعده عن
اللبس السابع الاجماع غير المسبوق بالخلاف راجح على المسبوق به الثامن ما لم يرجع فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر
له بعد موافقة الباقين ارجح مما رجع فيه البعض فائدة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بسبب
المتن وما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع فيه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح
في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في الجمع بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد
فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من جعل المقيد للندب واذا تعارض الكتاب وخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم
المتن بما هو معلوم النقل تعين العمل لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر
الواحد كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم به وقد سبق الباب الثالث في تراجيح الاقيسة وقد بينا فيما سلف ان القياس لا يجوز
العمل به الا اذا كانت العلة منصوصة خلافا للاكثر والتفريع هنا على قول الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسة اما ان يكون
بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل
او بحسب ماهية ذلك الحكم او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب امور خارجة فههنا مباحث الاول في الترجيح المعتبر بحسب
ماهية العلة لان العلة اما ان يكون وصفا حقيقيا او حكمة وحاجة او وصفا عدميا او اضافيا او تقديريا او حكما شرعيا

كل تقدير فاما ان يكون مفردة او مركبة من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك كله ولعمد بعضهم في الترجيح على امرين
الاول ان يكون احدهما اشبه بالعلل العقلية فانه يرجح على ضده لان العقل اصل للنقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل
كان اقوى الثاني المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه تكون المقدمة فيه يقينية ولا شك في ان القياس
الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى من الذي يكون جميع مقدماته ظنية فعلى هذا المقدمة الظنية من
الاخر ولا يلزم ذلك لتجويز ان يكون في مقابلة الظن هناك رجحان اليقين هناك وزيادة اذا ثبت هذا فنقول الترجيح
يقع من وجوه الاول الوصف الحقيقي اولى لان التعليل به من باب الاوصاف المجمع عليه بين القايسين والخلاف
في البواقي الثاني التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع ذلك الحكم الا اذا حصل
العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة وحينئذ يكون الداعي الى شرع الحكم الحكمة الخفية لما هو تلك المصلحة لا العدم فيكون
التعليل بها اولى من التعليل بالعدم لا يقال يلزم ذلك في الوصف الثبوتي لانا نقول قد كان الواجب ذلك الا ان الوصف الثبوتي
لما كان احق في الضبط من الحكمة وابعد من الاضطراب بخلاف المصلحة رجح اليه في التعليل دون المصلحة واما العدم
المحض فانه غير منضبط ولا يتقيد الا بالاضافة الى الوجود واذا لم يكن منضبطا لم يكن صالحا للتعليل الثالث التعليل بالحكمة
اولى من التعليل بالوصف الاضافي لان الاضافات ليست ثبوتية بل هي امور عدمية وقد سبق رجحان التعليل بالحكمة على
التعليل بالعدمي الرابع التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف التقديري والحكم الشرعي لان التعليل بالحكمة تعليل
بنفس المؤثر وهذا انما يتمشى في التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف الثبوتي للتجانس فيه ولاحتمال على الضبط ولانه اشبه
بالعلل العقلية فيبقى فيما عداه على الاصل الخامس لما كان العدمي اشبه بالامور الحقيقية من الحكم الشرعي كان الحكم اشبه بالترجيح
من العدمي لاحتمال اولوية كل منهما لمعارضة صاحبه بهذين الاعتبارين السادس الاولى اولوية التعليل بالعدم على الصفات التقديرية لانه
المقدر معدوم اعطي حكم الموجود فكان كالمعدوم ونحوه لكن المقدر مع زيادة محذور اخر وهو اعطاء حكم
الوجود مع كونه عدميا السابع تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن
تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين لان العلية و
المعلولية صفتان ثبوتيتان فهما لا يلحقان المعدوم الا اذا قدر المعدوم موجودا وتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين
واما ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل الوجود بالعدم ففيه احتمال ويرجع كون العلية والمعلولية ثبوتيين وقد تقدم
الثامن التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على وفق الاصل الذي هو الثاني التاسع العلة المفردة
اولى من المركبة لقلة الاحتمالات المفرحة وكثرتها في المركبة فان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم عدم بتمامه اما المركب
اذا كان من قيدين فيحتمل في جانب الوجود امور ثلاثة ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذلك وبالعكس وان يوجد المجموع وكذا في
طرف العدم والمركب من قيود ثلاثة فيه احتمالات سبعة في طرف الوجود وكذا في طرف العدم ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه اولى
البحث الثاني في الترجيح العائد الى ما يدل على وجود ذات العلة العلم بوجود ذات العلة اما ان يكون بديهيا او حسيا او
والاستدلال اما ان يفيد القطع او الظن وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما اما اذا
كان الطريق يفيد اليقين فانه لا يقبل الترجيح سواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا وسواء كان عقليا محضا او نقليا محضا
او مركبا وسواء كثرت مقدماته او قلت خلافا لابي الحسين لان القطعيات لا تقبل الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من
النظري لان الضروري لا يقبل الشك والشبهة والنظري يقبلهما لانا نقول كل من البديهي والكسبي واجب الحصول فالاولى تعقيب
تفاوت طرفيه والثاني يجب حصول مقدماته ويكون زوال النظري عسرا والبعض مما لا بد في حصوله منها كان الضروري يزول
عند زوال الحس بمقدماته التي يتوقف عليها فلا يبقى وجوب الجزم مع حصول موجباته او البديهي ثم النظري يتوقف على
امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال الضروري اما في جانب الوجود والعدم فلا فرق
بينهما في وجوب الوجود وامتناع العدم عند حصول كل ما لا بد منه فانه لا فرق بين الضروري والنظري وفيه نظر لان الحكم
بترجيح العلة المتحققة بالقياس على المركبة باعتبار قلة شرط وجود الاول وكثرة شرط الثانية ينافي عدم الترجيح هنا اما اذا

كان الطريق

كان الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد اطلق بعضهم القول فيه بقوة القياس المشتمل على مقدمات اقل من نتيجة القياس
الظني على ما اشتمل على مقدمات اكثر لان قلة المقدمات يستلزم قلة احتمال الغلط وتقليل احتمال الغلط يستلزم قوة
ظن الصواب وهذا على عمومه ليس بحق لقبول الظن الشدة والضعف فانه يمكن ان تكون المقدمات القليلة مشتملة على ظن ضعيف
في كل مقدماته وكان ذو المقدمات الكثيرة مشتملة على ظن قوي في كل مقدماته حصل التعادل او الترجيح للثاني على الاول
ان احدهما التعين الكيفية والاخرى الكمية اذا ثبت هذا فالدليل الظني الدال على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا والقياس الحاكم فيه كالاول لانه لا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع واما النص فقد تقدم طرق الترجيح فيه واما
الاجماع فان كانا قطعيين او احدهما لم يقبل الترجيح لاستحالة تعارض الادلة القطعية ووجوب العمل بالمعلوم دون المظنون
واما ان كانا ظنيين فانه يقع على وجهين الاول ان يكون احدهما من الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع الحاصل
في قول بعض وسكوت الباقين الثاني الاجماع المنقول بالآحاد وهذا انما يحتمل الترجيح واما ما يقال من ان احدهما متفق
عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الاخر فليس من الترجيح لان تقديم المعلوم
على المظنون قطعي وان عني قلة الاختلاف في احدهما وكثرته في الاخر فعنا وجوب الترجيح به وفيه نظر لان الاختلاف
مظنة للخطأ وكلما كان اقل كان احتمال الخطأ فيه اقل فيحصل به الرجحان ولتعلم ان وجود العلة اذا كان معلوما في احد
القياسين كان راجحا على الاخر لان الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كانت مقدماته كلها ظنية **البحث الثالث**
في الترجيح العائد الى الادلة الدالة على العلية في الاصل قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل قد يكون
وقد يكون عقليا والنقلي اما نص او ايماء والنص فلا يحتمل سوى العلية مثل العلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا وهو مقدم
على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي يحتمل غير العلية لكنه ظاهر فيها فالفاظه ثلاثة اللام وان والباء
واللام مقدم عليهما لظهورها في التعليل ولفظة ان قد ترد للتأكيد المحض والباء للالصاق مع كثرتها في القرآن وقد يقيد كونه محكوما
بحيث انا افتقرنا الظاهرية نظرا فان الالصاق التقريري هنا ثابت اولى من جعله مشتركا وان لم يكن للالتزاق الا كونه محكوما به
فانه مرادفة للام لعدم الفرق بين قولنا جئتك لمجيئك وجئت بمجيئك وفي اولوية تقديم الباء على ان وبالعكس احتمال واما الايماءات
فيشتمل على مسائل الاولى ان تعرف ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل لا تقتضي كونه مناسبا لكن المناسب
راجح على ما لا يكون كذلك الثانية ايماء الدلالة اليقينية راجح على ايماء الدلالة الظنية اذا ثبت اولوية ما بعض مقدماته
قطعية مما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا ثبت علية الوصفين بالايماء الواحد فالترجيح بينهما باعتبار ترجيح الايماء
الظنية وقد تقدم الثالثة ما ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بغيره من الوجوه العقلية كالمناسبة والدوران
ويشكل بان الايماء طالما يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد ان يكون الدال على عليته شيئا اخر سوى اللفظ ولم نجد بالاستقراء
عند شيئا يدل على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماءات واذا ثبت ان الايماء انما يدل بواسطة
احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل على الفرع لوجود مفاسد الاصل في الفرع دون العكس كان كل واحد من الثلاثة
اقوى من الايماء الرابعة اقسام الايماء خمسة كما تقدم ويندرج تحت كل واحد منها امور كثيرة ولا يمكن الاستقصاء في هذا
الباب الا بعد الكلام في تفاصيل كل واحد منها ونسبته الى صاحبه ثم ينظر في كل واحد من جزئيات تلك الاقسام مع مشاركه
في جنسه وما هو خارج عنه لامكان ان يكون احد الجنسين اقوى من الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من
بعض انواع القوي ولما كثرت تركناها اختصارا واما الطرق العقلية فقد ذكر منها ستة المناسب والمؤثر والشبه و
الدوران والسبر والطرد فهنا مسائل الاولى المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم حيث قالوا العلة المطردة المنعكسة
اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسب علة لكون الوصف علة فهي علة العلة وليس تاثير الوصف لاطراده مع الحكم وجودا
وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة فانها قد يكون اخص فينفك عن الدوران والدوران قد ينفك عن العلة وقد سبق ذكر
امثلته فاذن الاستدلال بالمناسبة اقوى احتجوا بوجهين الاول ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية
فيكون ارجح لما تقدم من رجحان المشبه للعقلية دون غيرها الثاني الاجماع على صحة المطرد المنعكس وقد انكر بعضهم علية ما

لا يكون منعكسا والجواب عن الاول بمنع وجوب العكس في العلل العقلية سلمنا لكن لا نسلم اولوية الاشبه بالعلل
العقلية وعن الثاني ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على الذي لا يكون مطردا او منعكسا ولا نزاع فيه ولا
يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فانه ان وجد الدوران بدون المناسبة فقد لا
يحصل العلية كرائحة الخمر مع حرمتها الثانية المناسبة اقوى من التاثير لان معنى التاثير ليس الا انه عرف تاثير هذا الوصف
في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون الشيء مؤثرا في شيء لا يقتضي كونه مؤثرا فيما شاركه في جنسه واما المناسبة ففي الوجه
لكون الوصف مؤثرا في الحكم فكان الاشد لاقتضاء العلية بالمناسبة اقوى من التاثير الثالثة السبر ان كان قطعيا في جميع
مقدماته فتعين العلية وليس ترجيحا وان كان مظنونا في الجميع بان يظن تعليل الحكم ويظن انحصار العلة في هذين الوصفين
ويظن انتفاء العلة عن احدهما يحصل ظن ثبوتها للاخر فالمناسبة اولى لان الدليل الدال على المقدمات الثلث ليس النص
والاجماع يقينية وقد من ضعف ظنيته هنا وان كان ايد فقد عرفت انه مرجوح بالنسبة الى المناسبة وان كان بعض الطرق
العقلية فالمناسبة اولى لاستقلال المناسبة بانتاج العلية والسبر لا ينتجها الا بعد مقدمات كثيرة فالنسبة لتلك المقدمات
ان كان المناسبة كانت المناسبة اولى من السبر للاكتفاء بالمناسبة الواحدة في ثبوت الحكم والافتقار في السبر الى الثلث مقدمات
وان كان غيرها فالمناسبة اولى لانها دالة لعلية العلة وغير المناسبة ليس كذلك وان كان مظنونا في بعض المقدمات
معلوما في البعض جاء الترجيح في تلك المقدمات المظنونة الرابعة المناسبة اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر هذا
فيما يرجع الى الطرق الشبه العقلية بحسب الجنس اما ترجيح الانواع فاعلم ان ترجيح بعض المناسبات على البعض اما ان يكون
بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما الاول فتقريره ان كون الوصف مناسبا اما لمصلحة ترجع الى الدنيا
او الدين والاول اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او الزينة والتتمة ولا شك في رجحان المناسبة الضرورية على الحاجية
والحاجية على التحسينية والضرورية خمسة واولاها ما يتعلق بحفظ اصل الدين نظرا الى ثمرته من حصول السعادة الابدية
اعترض بان ما يفضي الى حفظ مقصود النفس اولى وارجح لان مقصود الدين حق الله تعالى وغيره حق الادمي وهو مرجح عليه لان
حق الادمي مبني على الشح والمضايقة وحقوقه تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي
وما يتضرر بفوات حقه اولى بالمحافظة ممن لا يتضرر بفواته ولهذا الوكد وقيل فانا نقتله قصاصا لا بكفره وقد
رجح مصلحة النفس على مصلحة الدين في المسافر حيث اسقط عنه ركعتان واداء الصوم في رمضان واسقط عن المريض الصوم
والقيام في الصلوة ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الصلوة في انجاء الغريق بل رجحنا مصلحة المال على الدين حيث سوغنا
ترك الجمعة والجماعة لحفظ قليل من المال ورجحنا مصلحة المال على الدين في مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين اظهرهم
على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح واجيب بان النفس وان كانت متعلق حق الادمي بالنظر الى
بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر الى احكام اخر ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها
فالتقديم انما هو لمتعلق الحقين ولا امتناع في تقديم حق الله تعالى وحق الادمي على محض حقه تعالى كيف وان مقصود الدين متحقق باصل
شرعية القتل وقد يتحقق والقتل بالفعل انما هو لتحقق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو التشفي والانتقام ولا يحصل
ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع احدهما كيف ولو
نقدم حق الادمي هنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق
الله تعالى فما يفضي الى فوات حق الادمي من العقوبة البدنية مطلقا فكان ذلك اولى وتخفيف المسافر والمريض ليس تقديما
لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه ومن فروع الشيء السبب كاصله على ان مشقة الركعتين في السفر تقوم مقام
مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة اليه قائما صحيحا واداء الصوم لا يفوت مطلقا بل الى خلف هو القضا
وكذا انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال لا لمصلحة المسلمين بل لاطلاعه
على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده وذلك مصلحة دينية فكان مقصود الدين مقدم
على غيره من مقاصد الضرورية ثم ما يتعلق به مقصود النفس يكون مقدما على غيره من باقي المقاصد الضرورية اما بالنسبة

الى حفظ النسب فلان حفظ النسب انما هو لاجل حفظ الولد فلا يبقى ضايعا لا حافظ له فلا يطلب لعينه بل لاداءه الى بقاء
النفس واما بالنسبة الى المال فكذلك لان بقاءه ليس مطلوبا لذاته بل لاجل بقاء النفس مترفهة متنعمة حتى يأتي بوظائف
التكاليف وفروض العبادات واما بالنسبة الى حفظ العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى وكذا
حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم على
ما يفضي الى حفظ المال لكونه محلا للامانة ومناط التكليف والمقصود بالخطاب بالعبادة بنفسه من غير واسطة
بخلاف المال واعلم ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب
نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم وقد عرفت ذلك فيما تقدم ومعلوم تقدم الاول على الثلثة الاخيرة والاخير
والثالث كالمتقاربين ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس اما قريب او بعيد والمناسبة المتعلقة من القريب متقدمة
على المتعلقة من البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه قد يكون جلية وهي التي يلتفت الذهن اليها اول سماع الحكم كقوله
لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من
استيفاء الفكرة وقد يكون خفية وهي ما لا يكون كذلك ولا شك في تقدم الجلي على الخفي واما الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات
على بعض بامور خارجة فهو على وجوه الاول المناسبة المعتضدة بسائر الطرق من الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون
كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة الثاني المناسبة التي لم يعارضها المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة
وان لم يبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون كذلك الثالث المناسب من وجهين راجح على المناسب من وجه
واحد وكذا ما زاد على الاثنين بالنسبة الى الاثنين وهكذا اما الدوران فان الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين
لقلة احتمال الخطاء في الاول دون الثاني فان العصير لم يكن مسكرا فلم يكن محرما فلما صار مسكرا صار محرما فلما زالت الصفة الاسكار
زالت الحرمة فهنا نعلم انه ليس شيء من الصفات الباقية في الاحوال الثلثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا وجد العلة بدون الحكم
وهو خلاف الاصل واما الدوران في الصورتين فهو كقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجب
الزكوة فيه والثياب لما لم يكن ذهبا لم يجب فيها الزكوة وهنا لا يمكن القدح بعلية الصفات الباقية مثل ما ذكرناه في الصورة
الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى واما الشبه فقد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا والراجح
ان الشبه في الصفة اولى لانها بالعلل العقلية اشبه البحث الرابع في الترجيح العائد الى دليل الحكم في الاصل دليل الحكم
الشرعي يكون شرعيا فاما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او بالتفريق فان كان قطعيا استحال الترجيح في
ذلك لما تقدم وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال عليه لفظيا او اجماعا او قياسا فان كان اجماعا فقد ذهبوا الى ان القياس
الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلالة اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل بخلاف الاجماع
وقد يشكل بانا اثبتنا الاجماع بالدلائل اللفظية فالفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل وفيه نظر فان الاجماع قد تثبت كونه حجة وقد دل
الادلة عليه فلا يعتبر المعارضة واعلم انا قد بينا ان حكم الاصل لا يجوز ان يثبت بالقياس خلافا لقوم حيث جوزوه لكنهم
اتفقوا على ان القياس يحكم بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله بالقياس لان ذلك الحكم لا يتفرع عن قياس اخر الى غير النهاية
بل لا بد من الانتهاء الى ما ثبت حكم اصله بالنص فالنص اصل للقياس والاصل راجح على الفرع وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض الفروع
الضعيف قد يقوى على بعض الجزئيات القوى اذا تفاوتت الانواع فيهما بالشدة والضعف اذا عرفت هذا فالادلة اللفظية ان كانت
متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على بعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت احادا امكن الترجيح بما يتعلق بالمتن والاسناد وقد تقدم
ولو كان ثبوت الحكم في الاصل اقوى كان القياس ارجح فان كان ثبوت حكم الاصل في احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا
كان الاول ارجح وفيه نظر فان حكم الاصل مقدمة ولا يلزم من الترجيح في مقدمة الترجيح المطلق الا مع التساوي في باقي المقدمات
في القوة والضعف او يكون مقدمات الاول اقوى واذا ثبت الحكم في احد الاصلين بايماء خبر متواتر وكان راجحا على ما
ثبت بايماء خبر واحد لبعده عن التعارض في الايمائين ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد كان المشتمل على الحقيقة راجحا على المشتمل
على المجاز البحث الخامس في الترجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وهو يقع على وجوه الاول القياس الموجب للحكم الشرعي راجح على الموجب

للعقلي لان القياس دليل شرعي ولانه تقرير بتقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المنفية للعقلي ليسلم النسخ من بين ويقدم العقلي
ليستلزمه مرة لا يقال لكن يجوز ان يتخرج من اصل عقلي علة شرعية لانا نقول يجوز لذلك لما لم يثبت لنا عند الشرع فيتخرج العلة
التي لاجلها لم يثبت لنا منه الشرع اما لو كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقال العموم انهما متساويان وقد سلف و
كون احدهما عقليا الثاني الترجيح بكون الحكم في احد الفرعين محرما فانه ان كان شرعيا كان راجحا على الاباحة لانه شرعي ولانه او
يقتضيه وان كان عقليا الحقي منهجهان للحجية التحريم ومن جهة العقل فيرجح الحيزيها ولا نفي الحظر والاباحة من
كون احدهما عقليا الثالث ان يكون حكم احد العلتين العتق والاخرى الرق فمثبت العتق اولى لموافقة الاصل ولان فيه مزيد
قوة الرابع المسقط للحد اولى من مثبته لان ثبوته على خلاف الاصل لا يقال مثبت العقوبة يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت
حكما عقليا ومثبت الشرعي اولى لانا نقول الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط شرعيا ولهذا يمتنع نسخه والايماء ينسخ به
الحكم الشرعي الخامس المشتمل على زيادة حكم احدى العلتين راجح على الاخرى فمثبت الندب راجح على مثبت الاباحة لان فيه
اباحة وزيادة السادس مثبت الطلاق راجح على نافيه لقوة الطلاق السابع القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى
من القياس الوارد خلافها للاتفاق على الاول والخلاف في الثاني ولخلو الاول عن المعارض فضلا عن الثاني الثامن القياس
على اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى من غيره لانه احرى ممتنعة وقطعية وهو تعليل حكم الاصل التاسع الترجيح بشهادة
الاصول للحكم ويراد بشهادة الاصول تارة ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وتارة دلالة الكتاب والسنة والاجماع
على ذلك الحكم وهذه ان كانت صريحة فهي الاصل في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها ولو اشتملت على احتمال السند جاز ترجيح
القياس بها العاشر الترجيح يحصل بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد الرسول وكذا اذا عضدت العلة علة اخرى كما يرجح الخبر
الاحاد بكثرة بعضها لبعض الحادي عشر اذا استلزم ثبوت حكم الفرع تخصيص عموم او ترك ظاهر او ترجيح ما كان على حقيقته فهو
مرجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك والفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول لان الحكم الشرعي قد يكون
بحيث يصدق الشرع اصول تشهد بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه والقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول التي تشهد بصحته غير
القوة الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه ومن هذا الباب كون الحكم كالنما للعلة في كل الصور فان من يجوز تخصيص العلة
يسلم ان العلة المطردة اولى من المخصوصة **السادس** في الترجيح الحاصل بسبب محل العلة اما الاصل او الفرع او مجموعهما
اما الاصل فبان تشهد للعلة الواحدة اصول كثيرة فانه راجح على خلافه فان شهادة الاصل دليل اعتبار العلة وكل شهادة دليل
مستقل بالترجيح والشهادات الكثيرة ترجح بكثرة الادلة واما الفرع ففيه صور الاولى المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثر خلافا
لبعض الشافعية لكثرة فائدة المتعدية وللاتفاق عليها بخلاف القاصرة والاخذ بالمتفق اولى واحتجوا بان التعدية فرع
الصحة والفرع لا يقوي الاصل والجواب انه وان لم يقو الاصل لكنه قد يدل على قوته الثانية ما كثرت فروعها من العلل ارجح
من التي قلت فروعها عند البعض لان كثرة الفروع يستلزم كثرة الفائدة فكانت اولى لا يقال انما يكون اولى لو كثرت فوائدها الشرعية وكثرة
فروعها راجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي لانا نقول كثرة وجود الفرع ليس بامر شرعي لكن الفرع
لما كثر لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى واحتجوا بوجوه الاول لو كان اعم العلتين ارجح من اخصهما لكان العمل
باعم الخطابين اولى من اخصهما الثاني التعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحتها على التعدية دار الثالث كثرة الفروع
ترجع الى كثرة ما خلق الله من ذلك الفرع وليس بامر شرعي بخلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول انما لم يترجح اعم الخطابين لاستلزام
طرح اخصهما بخلاف العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح فترجيح احديهما لا يوجب طرح الاخرى وكان طرح ما يقل
فائدته اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم الثالثة العلة المثبتة للحكم في كل الفروع راجحة على المثبتة في بعضها لان الدال
على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تعود على كل فرع فانه لا تعد ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع
مقتضى ثبوته في البواقي اذ لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة بالصورة الواحدة
فهي دليل واحد فقط فكانت الاولى اولى وفيه نظر فان الترجيح بكثرة الادلة انما هو مع اتحاد المطلوب وجهة الترجيح هنا كثرة الفائدة
واما الراجح الى الاصل والفرع معا فهو ان يكون العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد بها الفرع الى خلاف جنسه

كقياس الحنفي

كقياس الحنفي الحلي على التبر اولى من قياسه على سائر الاموال لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما **البحث السابع** في
ترجيحات الاقيسة وهو من وجوه الاول القياس المتفق على ان حكم اصله غير منسوخ ارجح من المختلف فيه الثاني حكم الاصل
اذا لم يعدل به عن سنن القياس راجح على المعدول عن سننه لقربه من المعقول وموافقة الدليل الثالث ما قام دليل خاص على وجوب
تعليله وجواز القياس عليه ارجح مما لم يقم عليه دليل خاص الرابع الحكم القطعي في احد الاصلين لكنه معدول به عن سنن القياس
مرجوح بالنسبة الى القياس الظني حكم اصله الموافق لسنن القياس الخامس حكم الاصل الظني المتفق على تعليله ارجح من حكم
الاصل القطعي المختلف في تعليله لان التعدية الى الفرع فرع تعقل العلة في الاصل وتحقق وجودها في الفرع واحتمال معرفة
ذلك في المتفق على تعليله اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان قائما فهو مناف جانب الحكم القطعي الا ان احتمال
قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الاصل اغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل
يلحق بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام وكذا ان كان دليل ثبوت حكم اصل احدهما
راجحا على دليل الاخر الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فالظاهر الترجيح في دليله اولى
واذا كان حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه
بخلاف الاخر فانه على وفق القاعدة العامة اولى لان التعدية تعليل بغلبة ما يرد به الشرع والعمل بالغالب اولى من العكس ولان اكثر
من قال باشتراط كون الحكم في الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم
وجواز القياس عليه ولم يشترطه غير الشذوذ السادس اذا كان نفي الفارق في اصل احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا
فالاول اولى لقوة الظن فيه **البحث الثامن** في الترجيح بين المنقول والمعقول المنقول ان كان نصا قاطعا فهو اولى بالنسبة
الى الرأي لكونه اصلا له وقلة تطرق الخلل اليه وان لم يكن فمنه ما هو متعين نصا ومنه ما هو في حيز بين المرتبتين
مراتب كثيرة ويحصل الترجيح بحسب ما يقع للمجتهد فيه نظره من قوة الدلالة وضعفها وذلك غير منضبط اذ لا حصر له يمكن
الاشارة اليه وان كان عاما فقيل انه يقدم على القياس وقيل بالتوقف وقيل بتقديم القياس وقيل بتقديم الجلي دون الخفي وقيل
بتقديم القياس فيما دخله التخصيص دون ما لم يدخله وقد تقدم البحث في ذلك واعلم ان الترجيح كما يعرض في السمعيات كذا يعرض
في الحدود المبينة للتصورات فانه ان كان الحد سمعيا فالمشتمل على الفاظ صريحة ناصة دالة على المعنى من غير تجوز ولا استعارة اولى
من مقابله وكذا الخالي عن الاشتراك وعن ابهام واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف في الاخر
اولى لانه افضى الى التعريف والتعريف بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالتعريف بالاوصاف الذاتية اولى لانه مشارك للمعرف
بالامور العرضية في التمييز ويزيد عليه بافادة تصور الحقيقة كما هي وقيل الحد الاعم اولى من اخصهما لتناوله محدود الاخر وقيل الاخص
اولى لان مدلوله متفق عليه ومدلول الاخر فيه الزيادة مختلف فيه وهو عكس الحقيقة والمشتمل على جميع الذاتيات
اولى من المشتمل على بعضها والموافق للنقل السمعي راجح على خلافه وما طابق الكتاب احدهما ارجح
اولى والموافق للوضع اللغوي او الاقرب الى موافقته اولى ومقرر الحظر اولى ومقرر
الاثبات اولى والمستلزم لتقرير حكم معقول اولى وقد يحصل في باب التصديقات
والتصورات ترجيحات كثيرة ويتركب من الانواع ترجيحات اخر ولا يخفى
تحصيلها للسالك له ادنى فطانة قال المصنف رحمه الله وليكن
هذا اخر ما نورده في هذا الكتاب ونسأل الله تعالى ان
يجعل ما اثبتناه فيه حجة لنا لا علينا
وان يجعل سعينا فيه
خالصا لوجهه
ويجازينا عليه
بالحسنى الجزاء ويجعله ذخرا لنا يوم اللقاء ويوفقنا لمستقبل الاستعانة منه ويبعد كل عائق عن ادراكه والحمد لله رب العالمين صورة خط المصنف

كتابخانه آستان قدس
سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبین شد ۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبینی شد
۱۳۵۴

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد